٥٢٥

البراهين البهائية

٣٤٣

براهين البهائية از امام فخر
بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم

الکتاب المسمّی بسم الله الرحمن الرحیم رب اعن و تمّم بالبراهین البهائیه

حمد و ثنا مران خدای را که هر ذرّه از عالم ممکنات و محدثات بر هستی او برهانی باهرست و هر جزوی از اجزاء
مخترعات و مبدعات بر توحید او دلیلی ظاهر هستی بعد از نیستی در غیر او معرّف آنکه تأثیر او در غیر او
بایجاد است نه بایجاب و ظهور آثار احکام و اتقان در مخلوقات او مبیّن آنکه علم او مبرّاست از
وهم و شک و ظن و ارتیاب اگر گویی چه گونه است گویم چگونگی جز در معقول نیست و دوئی نقصان
ترکیب کند و او از ترکیب منزّه است اگر گویی چرا گویم چرای طلب علّت باشد و علّت جز در ممکن الوجود واجب
الثبوت نبود و او از امکان مقدّس است اگر گویی کجاست گویم هر چه در جایگاه بود یا مرکّب بود
یا متغیّر و هر دو بروی محال است اگر گویی کی بود گویم کی بودن تقاضای گذشتن و آمدن کند و این معنی را
نعتیّه جلال موجود واجب الدّوام ممتنع التغیّر مجال نبود پس کمال شناختن او آن باشد که آن هر چه در غیر او
می یابی از صفات نقایص آنرا بر خلاف آن اعتقاد میداری و بعجز و قصور خویش از احاطت بکنه صمدیّت
و کمال فردانیّت او اقرار می آوری از امکان و حاجت و حدوث و تغیّر و فنای غیر او وجوب
و استغنا و قدم و بقا و دوام او تصوّر میکنی و از وجوب وجود او و امکان وجود غیر او با فتقار و حاجت
غیر او بدو اقرار میدهی هستی همه ممکنات نتیجه جان انعام او بینی و هستی همه چیز را با فنا و اعدام
او دانی قدم او را بر همه آغازها متقدّم و سابق اعتقاد کنی و بقای او را بعد از همه انجامها و پایانها
واجب شناسی و مکیال خیال و مقیاس قیاس و غایات انظار و نهایات افکار جمله مخلوقات در حضیض [illegible]
جلال او نیست و پست بینی و ذکر و فکر و شکر و ترک جمله صدّیقان و ضد نقّادان در برابر هر ذرّه از

آلاء نعماء او عین عدم و نفی محض ذاتی و حاصل کار خلق در غایات افهام و نهایات اوهام من بازگشت است که
سبحان ربّک ربّ العزّة عمّا یصفون و سلام علی المرسلین والحمد لله ربّ العالمین و تحیات بی پایان و صلوات
فراوان بر کل و دل و قالب و قلب و روح و جسد و باطن و ظاهر محمّد صلوات الله علیه باد و بر اتباع و اشیاع
و فرزندان و یاران او وسلّم تسلیماً امّا بعد چون حق تعالی بمحض فضل بی علّت و احسان بی تهمت سلطان معظّم عالم [illegible]
بهاء الدنیا والدین غیاث الاسلام والمسلمین ظلّ الله فی العالمین عدل الملوک اعدل السلاطین ابو المؤیّد [illegible] بن محمّد
نصرة امیر المؤمنین انار الله برهانه را توفیق ادامت لا احبّ الآفلین و حقیقه فانهم عدوّ لی الّا ربّ العالمین اورا
معلوم و مقصود از خطاب و ما خلقت الجنّ والانس الّا لیعبدون او را مفهوم شد و مقرّر گشت که این دمی
چند گذرنده هم بگذرد و این نفسی چند مختصر هم باخر انجامد و بر سطح کره خاک و زیر مدار افلاک نه ادمی
خبر ماند و نه اثر هر آینه درین سفر بزرگ زادی و درین بیابان خونخوار استعدادی می باید ساخت و هیچ زاد و عتاد
بهتر از دلایل توحید و نبوّت و معاد و قضا و قدر نبود و از نیست که در اوّل سورة البقره چون از اهل ایمان
یاد فرمودند بدین آیه که هدی للمتّقین تا اینجا و اولئک هم المفلحون و از کافران یاد فرمودند بدین آیه که انّ
الّذین کفروا تا اینجا ولهم عذاب عظیم و از منافقون یاد فرمودند بدین آیه که و من النّاس من یقول آمنّا
بالله تا اینجا ولو شاء الله لذهب بسمعهم و ابصارهم انّ الله علی کلّ شیء قدیر بعد از صفت این گروه
آغاز از ذکر توحید فرمود از اینجا که یا ایّها النّاس اعبدوا ربّکم تا اینجا فلا تجعلوا لله اندادا و انتم
تعلمون بعد از آن دلایل نبوّت تقریر فرمود از اینجا که و ان کنتم فی ریب ممّا نزّلنا تا اینجا که اعدّت
للکافرین و بعد از آن از شرح معاد و قیامت خبر داد از اینجا و بشّر الّذین آمنوا تا اینجا که و هم فیها خالدون
بعد از آن از قضا و قدر خبر داد از اینجا که یضلّ به کثیرا و یهدی به کثیرا الخ چون این دلایل و بیّنات تقریر
فرمود کفر کافران در معرض ذم یاد کرد که کیف تکفرون بالله الآیه و چون آفریدگار تعالی در کتاب کریم خود در این
سخنها آغاز کرد معلوم شد که هیچ سعادت مکلّف را ممکن نباشد عالی تر و بزرگوارتر از دانستن این اصول خاصّه در این

روزگار ما که انواع بدعتها ظاهر شده است و اگر علق دین را دوام و بقا کرده پس بحکم فرمان سلطان اسلام این کتاب بزبان
فارسی نوشته شد و در وی آنچه لایق بود از دلیلهای قطعی تقریر کرده آمد و قدر این کتاب آنکس داند که کتابها
که پیش از اسلام و بعد از اسلام درین علم ساخته شده است مطالعه کرده باشد تا تفاوت میان ارباب ابطال و اصحاب
افکار بداند ایزد جل جلاله بفضل عمیم و احسان قدیم خود قلم این ضعیف را از خطا و خلل و خاطر را از زیغ و زلل مصون
دارد و برکات این مطالب شریفه بروزگار سلطان اسلام در رساناد بمنه و کرمه و نام این کتاب البراهین البهائیه نهادم
تا به برکات توحید پاک آفریدگار آیات سلطنت و آیات مملکت این سلطان باقی ماند برادوار و اعصار و بالله
التوفیق المسئلة الاولی فی حدوث العالم پیش از آنکه در مقصود شروع کنیم ما را بشرح مقدمها حاجت
مقدمه نخستین در شرح حقیقت عالم موجود بر دو قسم است یا آنکه پذیرنده عدم نبود و آنرا واجب الوجود لذاته
گویند و این ذات و صفات حق است سبحانه و تعالی دوم آنچه پذیرنده نیستی بود و آنرا ممکن الوجود گویند
و هرچه ممکن الوجود بود یا متحیز بود یا صفت متحیز یا نه متحیز بود و نه صفت متحیز اما آنچه متحیز بود یا قسمت
پذیر بود و آنرا جسم گویند یا قسمت نپذیر بود و آنرا جوهر فرد گویند و اما ممکن الوجودی که نه متحیز است و نه صفت متحیز
خلافست میان عقلا که این چنین ماهیتی خود موجود است یا نه بیشتری از حکما و جماعتی از اهل اصول اثبات
این قسم کرده اند و غالب متکلمان آنرا نفی کرده اند دلیل ایشان بر نفی این قسم آنست که اگر همچنین موجودی
حاصل باشد که این موجود مساوی ذات باری بود در آنچه متحیز بود و نه عرض پس باید که مثل ذات باری تعالی باشد
و این محال است پس باید که این قسم خود موجود نبود و بدانکه این دلیل ضعیف است زیرا که مساوات در سلب
جسمیت و عرضیت مساوات بود در صفتی سلبی و مساوات در صفات سلبی موجب مساوات در تمام ماهیت نبود لان
حقیقتین مختلفین فلا بد من ان یشترکا فی سلب ما عداهما عنهما و چون حدوث اجسام و جمله اعراض بدلیل درست گردد
از آن قدر حدوث ما سوی الله درست شده باشد و جمله متکلمان اسلام را علی اختلاف فرقهم و ادیانهم زیادت از
بحث و نظر مثل تا اینجا نبوده است مقدمه دوم در بیان ماهیت حدوث بدانکه محدث را دو تفسیر کرده اند

یکی

یکی آنکه محدث هر آن چیزی بود که مسبوق باشد بعدم دوم آنست که محدث هر آن چیزی باشد که مسبوق
باشد بغیر او و فلاسفه را بدین سخن اشکالی است مشهور و آن چنان است که میگویند تقدم چیزی
بر چیزی دیگر بر پنج گونه باشد قسم اول تقدم علت بر معلول چنانکه تقدم آفتاب بر روشنایی و این تقدم زمانی
نبود زیرا که آفتاب از نور خالی نباشد پس اینجا تقدم زمانی نیست اما آنکه عقل میداند که نور از آفتاب است
آفتاب از نور نیست و همچنین جنبیدن انگشت موجب جنبیدن انگشتری بود و نبود که جنبیدن انگشت
متقدم بود در زمان بر جنبیدن انگشتری و الا تداخل اجسام لازم آید پس جنبیدن انگشت و جنبیدن
انگشتری هر دو در زمان متقارن اند و با این همه عقل میداند که جنبیدن انگشتری از جنبیدن انگشت است
و جنبیدن انگشت از جنبیدن انگشتری نیست پس این تقدم را تقدم بعلیت نام کرده اند
قسم دوم تقدم بذات نام نهاده اند و آن چنانست که دو چیز یکی معلول نبود و یکی از دو معلول بود
پس یکی را تقدمی باشد بر دوم و فرق میان این قسم و قسم پیشین آنست که در قسم پیشین متقدم علت متأخر
بود و درین قسم علت نبود قسم سوم آنست که تقدم بشرف و فضیلت بود چنانکه گویند عالم متقدم
بر جاهل قسم چهارم تقدم بمکان چون تقدم امام بر ماموم قسم پنجم تقدم بزمان چون تقدم پدر
بر پسر و معنی این تقدم آن بود در زمانی بود که پدر در وی موجود بود و پسر نبود پس این زمان بگذشت
و زمانی دیگر آمد که پسر در وی موجود شد پس حقیقت این تقدم جز بسبب وجود در زمان معقول نشود
چون این مقدمه معلوم شد فلاسفه میگویند تقدم عدم عالم بر وجود عالم اگر مراد از وی تقدم بعلیت
بود این محال است زیرا که عدم علت وجود نبود والا عدم علت مقارن معلول باشد و عدم مقارن
وجود نباشد و اگر مراد از وی تقدم بذات بود این مسلم است زیرا که بنزدیک ما عالم ممکن الوجود است
و هرچه ممکن الوجود بود وجود او از غیر او بود و بی استحقاق او مر وجود را از ذات او بود و هرچه
لذاته ثابت بود متقدم باشد بذات بر آنچه لغیره ثابت بود پس درین تقدم هیچ خلافی نیست

واگر مراد از وی تقدم بشرف یا بمکانست معلوم هست که این سخن باطل است و اگر مراد از وی تقدم بشرف یا بمکان است
معلوم است که این سخن باطل است و اگر مراد از وی تقدم بزمان است ما درست کردیم که تقدم بزمان بوجوب
وجود زمان باشد پس تقدم عدم عالم بر وجود عالم چون ازلی است لازم آید که زمان قدیم باشد و زمان بعد از
حرکت بود و حرکت صفت جسم بود لازم آید که زمان و حرکت و جسم هر قدیم باشند پس از حدوث عالم قدم عالم لازم آید
و هر چه ثبوت او موجب رفع او باشد نفی او آن سخن محال باشد واما حد دوم وآن تفسیر حدوث است بآنکه بعدی
مسبوق باشد هم مشکل است زیرا که اگر مراد از آن سخن تقدم بعلیت یا بذات یا بشرف در آن هیچ خلافی نیست
واما تقدم مکانی باتفاق باطل است واما تقدم زمانی موجب آنست که زمان زمانی بود و از وی تسلسل لازم آید و موجب
آنست که ذات باری تعالی زمانی بود و این هم محال است و با این هر دو محال چون تقدم باری تعالی بر خلق بزمان باشد
وآن تقدم را اولی نیست لازم آید که زمان را اول نبود پس زمان قدیم بود و چون زمان قدیم بود لازم آید که حرکت
و جسم قدیم بود اینست تقریر سؤال فلاسفه جواب آنست که بدیهه عقل تقدم دی بر امروز میدانیم و این تقدم بعلت
و ذات و شرف و مکان نیست و این ظاهر است و بزمان هم نیست والا زمان را زمانی دیگر باید و این بودی تا
باز منتهی نا متناهی چنانکه همه دفعةً واحدةً موجود باشد و این محال است پس معلوم شد که تقدم زمان گذشته بر
زمان حاضر قسمی ششم است مغایر آن اقسام خمسه و چون این معلوم شد گوئیم مراد ما از تقدم عدم عالم بر وجود او و از
تقدم باری تعالی بر وجود عالم همچنانست که تقدم زمان گذشته بر زمان آینده و چون این سخن ملخص شد آن اشکال
زایل شد مقدمه سوم در شرح مذهبها باید دانستن که مذهبها که درین مسئله توان گفتن چهار است قول اول
آنکه گوئیم عالم محدث است هم بذات و هم بصفات و هرچه جز خداست آنرا آغازی هست و این دورهای افلاک
و کواکب و ره برسند پیش از وی هیچ چیز دیگر نبوده باشد و جمله مسلمانان را این اتفاق است و یهود و نصاری و مجوس را
بدین اتفاق است قول دوم که عالم قدیم است هم بذات و هم بصفات و ادوار و الجمله آغازی نیست و این مذهب
ارسطاطالیس است و جمله اتباع او چون ثاوفرسطس و ثامسطیوس و از فلاسفه اسلام چون ابونصر فارابی و ابو علی سینا

و مذهب ایشان آنست که همچنانکه بعقل میدانیم که نور از آفتابست و آفتاب از نور نیست بآنکه هرگز آفتاب از
نور جدا نبود و نه نور از آفتاب جدا بود و همچنین هست بودن جمله ممکنات از نور هستی واجب الوجود است
پس همچنانکه هستی آفتاب از نور خالی نیست هستی واجب الوجود هرگز از وجود عالم خالی نبود قول سوم قول آن کسانی است
که میگویند ذات قدیم است و صفات محدث و این مذهب جمله فلاسفه هست که پیش از ارسطاطالیس بوده اند
چون فیثاغورس و سقراط و افلاطون و ایشان گویند عالم مرکب است از هیولی و صورت هیولی قدیم و صورت محدث
پس این طایفه دو گروه شدند قومی گفتند هیولی این عالم اجسام است و قومی دیگر گفتند هیولی عالم جسم نیست
اما آن قوم که گفتند هیولی عالم جسم است طوایف اند قومی گفتند اصل این عالم همه خاکست چون اندکی لطیف شود
آب شود و چون لطافت زیاده گردد هوا شود و چون لطافت بکمال رسد آتش شود قومی دیگر گفتند اصل همه
آتش است چون اندکی کثیف شود هوا شود و چون کثافت بیشتر شود آب شود و چون کثافت بکمال رسد زمین
شود و قومی دیگر گفته اند که اصل همه بخار است اگر لطیف تر شود هوا شود و اگر بغایت لطافت رسد آتش شود زیرا که
بخار طبیعتی است میان این چهار طبع متوسط در لطافت و کثافت و هم در ثقل و خفت و هم در حرارت
و برودت و قومی دیگر گفته اند اصل همه عالم آبست چون بحرکت در آمد گرمی پدید آمد و از گرمی کفکی بر آمد
و دودی متصاعد شد از آن کفک زمین پدید آمد و از آن دود افلاک متولد شد اما آن قوم که گفتند
هیولای عالم جسم نیست هیولی همچنان باشد که گل کوزه را و ریسمان جامه را و انگشتری را و معلوم است که کسی
خواهد که صورتی در وجود آرد او را هیولی باید تا آن فاعل در هیولی آن صورت در وجود آرد پس در ازل هیولی باید
که از وی جسم در وجود آید پس هیولی قدیم هست واما صورت جسمیت و تحیز محدث است اینست تفصیل قول
آن کسانی که گویند ذات عالم قدیم هست و صفات او محدث است اما قول چهارم آنست که توقف کنند
هم در قدم و هم در حدوث عالم و گویند دانستن این مسائل در طاقت عقل بشر نیست و جالینوس طبیب این قول
اختیار کرده است تفصیل مذهبها درین مسئله و ما بعد ازین بتوفیق الله تعالی برهانهای قطعی بیاریم بر حدوث اجسام

البرهان الاول فی اثبات حدوث الاجسام گوئیم جسم در ازل اگر موجود باشد یا متحرک باشد یا ساکن
واین هر دو قسم باطل است پس ازلی بودن جسم باطل باشد و ما را در تقریر این برهان بناء سه مقدمه حاجت
می افتد مقدمه نخستین در بیان آنکه هر جسم بود یا متحرک بود یا ساکن و برهان این آنست که هر جسم بود
یا در جایگاه خود قرار گیرنده بود یا قرار گیرنده نبود اگر قرار گیرنده بود او ساکن است و اگر قرار نگرفته بود
او متحرک است پس معلوم شد که هر جسم بود یا متحرک بود یا ساکن مقدمه دوم در بیان آنکه جسم در ازل
روا نبود که متحرک باشد و ما را بدین پنج برهان قاطع است برهان اول آنست که حرکت عبارت بود از
متغیر شدن از حالی بحالی و هر چه چنین باشد او مسبوق باشد بدان حالت که از وی متغیر شده است
پس حقیقت حرکت تقاضای آن کند که او مسبوق باشد بغیر خود و حقیقت ازل تقاضای آن
کند که او مسبوق نباشد بغیر خود پس باید که جمع شدن میان حرکت و ازل محال بود و الا لازم آید
که یک چیز هم بغیر مسبوق بود و هم بغیری مسبوق نبود و این بدیهی البطلان است برهان دوم آنکه چون هر یک
از مجموع دورهای گذشته محدث باشد هر یک ازین دورها مسبوق باشد بعدم لااول و آن جمله
عدمات مجتمع باشند پس مجموع عدماتی که سابق است بر هر یک ازین حوادث در ازل حاصل باشند و چون
چنین باشد باید که در ازل هیچ چیز از حوادث موجود نبود پس مجموع حوادث را اولی باشد پس حرکت
ازلی محال بود برهان سیوم آنست که گوئیم یا در ازل ازین حرکات و حوادث هیچ موجود نبود پس جمله حوادث را
اولی بود پس حرکات ازلی نبود و ازین حرکات چیزی موجود بود آنچه در ازل موجود بود یا مسبوق بود
بچیزی دیگر یا مسبوق نبود بچیزی دیگر اگر مسبوق بچیزی دیگر بود این محال است زیرا که ازل
عبارت است از نامسبوقیت پس با حصول نامسبوقی حصول مسبوقی چگونه معقول بود و اگر پیش ازو
چیزی دیگر نبوده است پس او آغاز حوادث است پس حوادث و حرکات را اولی پدید آید پس حرکات
ازلی نبود برهان چهارم آنست که هر یک بار که آفتاب یکدوره تمام کند ماه دوازده دوره بکند پس باید

که عدد دورهای زحل از عدد دورهای آفتاب کمتر بود و عدد ادوار آفتاب از عدد ادوار ماه کمتر بود
و هر چه از آن چیز دیگر کمتر بود ناقص بود و هر چه ناقص بود متناهی بود پس ادوار افلاک را آغازی بود
پس حرکت ازلی محال بود برهان پنجم آنست که اگر ادوار گذشته نامتناهی بودی حصول امروز
موقوف بودی بر گذشتن دورهای بی نهایت لکن گذشتن نامتناهی محال است و هر چه موقوف بود
بر محال هم محال بود پس بایستی که حاصل شدن امروز محال بودی و چون امروز حاصل شد معلوم شد
که ادوار گذشته نامتناهی است و آنرا اولی بوده است اینست جمله برهانهای یقینی در بیان آنکه
محال باشد که جسم در ازل متحرک باشد و چون این درست شد مذهب ارسطاطالیس و ابونصر فارابی و ابوعلی سینا
باطل شد مقدمه سیوم در بیان آن که جسم در ازل روا نبود که ساکن بود در برهان صحت این مقدمه بنا
بر اثبات مقدمه دیگر و آن آنست که ما درست کنیم که سکون صفتی ثبوتی است و فلاسفه میگویند او
صفتی عدمی است زیرا که حقیقت سکون عدم حرکت و بس و بدانکه ما را بدان سبب حاجت به بیان
آنکه سکون صفتی ثبوتی است زیرا که ما خواهیم گفتن که اگر سکون ازلی بودی زایل نشدی لیکن زایل
میشود پس باید که ازلی نبود و اگر سکون عدم بود این سخن درست نیاید زیرا که اگر زوال عدم
ازلی روا نبود پس لازم آید که عالم قدیم باشد و این ضد مطلوبست پس هر آینه ما را درست باید
کردن که سکون امری وجودیست تا گوئیم که اگر سکون ازلی بودی زوال او محال بودی زیرا که زوال
موجود ازلی محال بود و چون سخن برین وجه تقریر کنیم زوال عدم ازلی بر ما روا بود و چون این معلوم شد
دلیل بر آن که سکون امری وجودیست آنست که ما مشاهده میکنیم که یک چیز گاه ساکن بود پس متحرک
شود و گاه متحرک بود پس ساکن شود و چون ذات باقی است در هر دو حالت حرکت و سکون باید که
یکی ازین دو صفت وجودی بود و چون این ثابت شد باید که هر دو وجودی بود زیرا که حرکت عبارتست
از حاصل شدن ذات در مکانی بعد از آن که در آن مکان نبوده باشد و سکون عبارتست از حاصل شدن

متناهی باشد و (د) از زیادت بر (ح) بمقدار (د) و آن متناهی است و متناهی چون با متناهی پیوسته شود مجموع هم
متناهی باشد پس خط (ح ط) در جانب (ا) متناهی باشد پس باطل را به این دو برهان یقینی معلوم شد که هرچه جسم است لابد باشد
او را بعدی و امتدادی بود و او متناهی بود پس قومی از قدما و فلاسفه گفتند که اجسام عالم نامتناهی است
باطل شد و آنچه قومی از کرامیان گفته که باری تعالی از عالم دور است به بعد نامتناهی هم باطل شد و آنچه
قومی دیگر از کرامیان گفته که ذات باری تعالی از جانب تحت مماس عرش است یا موازی و از جانب
فوق نامتناهی است هم باطل شد و بالله التوفیق مقدمه دویم در بیان آنکه هرچه متناهی بود باید که محدث
بود برهان این آنست که هرچه متناهی بود در عقل روا بود که بیش از آن بودی بمقدار یک ذره یا کمتر از آن
بودی بمقدار یک ذره و چون این مقدار رواست و زیادت بر آن مقدار هم رواست و کمتر از آن
مقدار هم رواست رجحان این مقدار علی التعیین بر آنچه زیادت از وی باشد لابد بتخصیص مخصصی و ایجاد قادری
باشد و الا فقد وقع الممکن لا عن المرجح و هو محال پس معلوم شد که هرچه متناهی باشد فعل فاعل مختار بود و ما
در برهان پیشین درست کرده ایم که هرچه فعل فاعل مختار بود محدث بود پس لازم آید که هرچه متناهی باشد
محدث بود و چون این درست شد به برهان باز کردیم و گوییم درست شد که هرچه جسم بود
متناهی بود محدث بود پس هرچه جسم بود محدث بود و مطلوب ما جز این نبود و بالله التوفیق ٥

البرهان الثانی فی حدوث الاجسام اگر جسم در ازل موجود بودی هر آینه در حیزی و مکانی بودی
و اگر چنین بودی بودن او در آن حیز ازلی بودی و اگر چنان بودی بیرون آمدن او از آن حیز محال بودی
زیرا که ما درست کردیم که ازلی زایل نشود و اگر بیرون آمدن او از آن حیز محال بودی بایستی که هیچ جسم
حرکت نکردی لکن چون مشاهده می بینیم که اجسام حرکت می کنند معلوم شد که حصول جسم در هیچ حیز ازلی نبود و چون حصول او
در هیچ حیز ازلی نبود باید که وجود جسم ازلی نبود زیرا که به بدیهه عقل می دانیم که وجود جسم بی آنکه حاصل باشد در هیچ حیز محال است

البرهان الثالث فی حدوث ما سوی الله تعالی هرچه جز یکی است ممکن لذاته بود و هرچه ممکن لذاته بود محدث باشد پس باید
که هرچه جز یکی است همه محدث باشند اما برهان آنکه هرچه جز یکی است ممکن لذاته باشد آنست که اگر دو چیز فرض
کرده شد چنانکه هر دو واجب الوجود لذاته باشند لاشک باشد که هر دو در واجب الوجودی برابر باشند
که هر یک را تعینی مخالف آن دیگر باشد و لاشک باشد که ما به الاشتراک غیر ما به المخالفه پس لازم آید از این
مقدمه یقینی که هر یک مرکب باشند از دو جزو و لکن این محال است از دو وجه اول آنکه هرچه مرکب باشد
مفتقر باشد به هر یک اجزاء خود و هر یک از اجزاء مرکب غیر مرکب بود پس هرچه مرکب باشد مفتقر بغیر خود و هرچه
مفتقر باشد بغیر خود ممکن الوجود لذاته بود پس لازم آید که واجب الوجود لذاته ممکن الوجود لذاته باشد
و این محال است وجه دوم آنست که چون هر یک از آن دو واجب الوجود مرکب باشند از دو جزو گوییم
یا آن هر دو جزو واجب لذاته باشند یا یکی واجب باشد دوم واجب نباشد یا هیچ دو واجب نبود اگر هر دو
جزو واجب باشند پس بار دیگر هر دو جزو در وجوب وجود برابر باشند و در خصوصیت خود مختلف باشند
و ما به الاشتراک غیر ما به الممایزه پس هر یک از آن دو جزو مرکب باشد از دو جزو دیگر و سخن در آن جزوها همچون
سخن در اجزاء مقدم باشد و این مؤدی باشد بتسلسل و این محال است و اگر هیچ دو جزو واجب نباشند
و آن مرکب مفتقر باشد بدان دو جزو و هرچه بممکن الوجود مفتقر باشد آن چیز بامکان و افتقار اولیتر بود
پس واجب الوجود لذاته ممکن الوجود لذاته بود و این محال است و اگر یک جزو واجب الوجود لذاته بود و جزو
دیگر واجب الوجود لذاته نبود مرکب مفتقر باشد بهر اجزاء خود پس آن مرکب مفتقر باشد بدان جزو که
واجب الوجود نبود پس آن سخن گفتیم که هرچه مفتقر باشد بممکن الوجود اولیتر باشد بامکان وجود باز آید
پس پیدا شد که فرض دو واجب الوجود کردن مؤدی است بدین محال پس باید که دو واجب الوجود محال بود
اگر کسی گوید چرا روا نبود که وجوب صفتی سلبی بود و چون دو واجب الوجود فرض کرده شود امتیاز ایشان
در صفتی سلبی بود و امتیاز بتمام ماهیت و بدین تقدیر ترکیب لازم نیاید سؤال دوم آنست که اگر وجوب صفتی ثبوتی
باشد آن صفت را تعینی دیگر باید و این مؤدی باشد بتسلسل و این محال است و چون تعین امری عدمی بود آنگه

در تمام ماهیت بود و اثبات امری عدمی بود و برین تقدیر ترکیب لازم نیاید جواب برهان را آنکه وجوب وجود صفتی ثبوتی
ذات است برهان اول آنست که وجوب تأکد وجود بود و پس اگر وجوب امری عدمی بود و عدم نقیض وجود است لازم آید
که نقیض چیزی که رافع و دافع او بود موکد و مقرر او باشد و این محال است برهان دوم آنست که وجوب نقیض لا وجوب
باشد و لا وجوب یا صفتی ممتنع بود یا صفتی جایز الوجود و ممتنع معدوم بود و جایز الوجود روا بود که معدوم بود
و هر چه صفت معدوم بود هم معدوم بود و پس لا وجوب عدمی بود پس باید که وجوب ثبوتی بود اما برهان بر آنچه
گفتیم که تعین امر ثبوتی بوده آنست که چون ذات واجب الوجود از راه وجوب مساوی [illegible] باید که تعین مغایر وجوب
باشد و آن مغایر یا ثبوتی بود یا عدمی روا نبود که عدمی بود زیرا که تعین آن ذات عبارت نیست از نیستی عدمات
بلکه عبارت بود از عدم تعین آن دوم پس تعین آن دوم اگر عدمی باشد تعین اول عدم عدم بود پس ثبوتی
بود تعین آن دوم هم ثبوتی بود زیرا که تعین را یک حقیقت و ماهیت است و اگر تعین آن دوم ثبوتی بود
باید که تعین اول هم ثبوتی بود پس پیدا شد که تعین امری ثبوتی است و اما آنچه سایل گفت که اگر تعین
ثبوتی بود تسلسل لازم آید جواب آنست که چون تعین به ماهیت پیوسته شود ماهیت سبب تشخص تعین گردد
و تعین سبب تشخص ماهیت و برین تقدیر نه دور لازم آید و نه تسلسل پس درست کردیم که هر چه جزئی بود ممکن
الوجود بود دلیل بیان آنچه هر چه ممکن الوجود بود باید که محدث باشد آنست که هر چه ممکن الوجود باشد او محتاج باشد
به موثر زیرا که ممکن آن باشد که وجود و عدم او هر دو به نسبت با او یکسان باشند و هر چه چنین باشد رجحان
وجود او بر عدم او از برای مرجحی باشد پس درست شد که هر چه ممکن باشد او را مرجحی باید پس گوییم افتقار ممکن به مرجح یا
در حال وجود باشد یا در حال عدم و اگر در حال وجود باشد یا در حال بقا بود یا در حال حدوث روا نبود که افتقار
ممکن به موثر در حال بقا بود و الا لازم آید که آن موثر ایجاد موجود و تحصیل حاصل کرده باشد و این محال است پس
نماند الا آنکه افتقار او به موثر یا در حال عدم بود یا در حال حدوث و بر هر دو تقدیر باید که هر چه مفتقر باشد
به موثر محدث بود و چون این سخنها روشن شد به سر برهان باز شویم و گوییم که هر چه جزئی بود ممکن الوجود بود و هر چه ممکن الوجود

باشد مفتقر بود به موثر و هر چه مفتقر بود به موثر محدث بود پس لازم آید که هر چه جزئی بود هم محدث باشد و
این برهان سخت شریف و عالی است و در فواید بسیار یکی آنست که این برهانهای گذشته جز این
فایده ندهد که جسم و عرض هم محدث است اما البته از وی حاصل نشود که ماسوی الله محدث است لاجرم
فلسفی گوید جایز و روا بود که عقل قدیم بود یا نفس قدیم بود یا روح یا هیولی قدیم بود اما ازین برهان حدوث ماسوی الله
علی الاطلاق ظاهر گردد دوم آنست که ازین برهان بیرون آید که واجب الوجود یکی است هم بدان معنی که او را
مثل و ضد نیست و هم بدان معنی درست شد که در ذات او هیچ ترکیب نیست لازم آید که جسم نبود و چون درست شد که او را
ضد و ند نیست بیرون آمد که جوهر نبود و چون نه جسم بود و نه جوهر لازم آید که در مکان و حیز نبود لکن فایده دیگر
بجز این است و آن آنست که در مسئله عالم بالعلم قادر بالقدرة اشکالی بسبب این برهان پدید آید و ما را
دران اندیشه ایست و از آفریدگار جل جلاله درخواهیم تا آنچه حقیقت حق است لایح و واضح گرداند البرهان الخامس فی
حدوث الاجسام اگر جسم قدیم باشد قدم او یا نفس جسمیت او بود یا زاید بر جسمیت او بود و این هر دو محال است پس
قدم اجسام محال باشد بیان آنچه گفتیم روا نبود که قدم جسم عین جسمیت جسم بود آنست که اگر قدم جسم عین
جسمیت جسم بود هر کس که عالم بود به جسمیت جسم باید که عالم بود به قدم جسم لکن علم به جسمیت اجسام ضروری است
پس لازم آید که علم ما به قدم اجسام ضروری بود و معلوم است که این باطل است بیان آنچه گفتیم روا نبود که قدم
اجسام زاید بود بر جسمیت اجسام آنست که اگر زاید باشد آن زاید یا قدیم باشد یا حادث اگر قدیم بود باید که
قدم او زاید بود بر وی پس قدم را قدمی دیگر باید و این به تسلسل انجامد و اگر حادث بود پس لازم آید که قدم حادث
بود و چون چنین باشد قدم در ازل موجود نباشد و چون چنین باشد جسم قدیم نبود پس معلوم شد که قدم
جسم عین جسم نبود و زاید بر جسم نبود پس باید که جسم خود قدیم نبود اگر سایل گوید این سخن در حدوث نیز
لازم است جواب گوییم حدوث عبارت است از وجود حاصل فی الحال و از عدم سابق و روا بود که این وجود
معلوم باشد و این عدم معلوم نباشد لاجرم حدوث معلوم نبود اما قدم عبارت است از نفی وجود اول پس روا نبود

لابد منه و اما الجواب الرابع وهو ان العالم انما لم يحدث في الازل لانه حدوثه متوقف على حضور ذلك الوقت
المشتمل على المصلحة فلما لم يكن ذلك الوقت حاضرا في الازل لاجرم لم يحدث و اما الجواب الخامس وهو ان تاثير
الباري في وجود العالم موقوف على كون العالم في نفسه جايز الوجود ولكن الجواز ما كان حاصلا في الازل فلا جرم
لم يوجد العالم لفقدان ما لابد منه پس سخن است که حقیقت این هر پنج جواب آنست که کل ما لابد منه في
المؤثرية حاصل نبود لكن خصم از نخست ابطال این مقدمه کرده است زیرا که چون کل آن قید نبود اگر آن
نبود باقی ماند همیشه بایستی که فعل در وجود نیامدی و اگر نابود در ازل شد آن زوال را که موثر بود پس حادث
لا عن موثر باشد و این نفی صانع باشد و اگر بموثر بود سخن در کیفیت تاثیر آن موثر در حدوث آن قید
چون سخن متقدم باشد و این تسلسل ایجاد پس معلوم شد که ازین جوابها هیچ شافی نیست و به هیچ
اعتماد ما در جواب این سخن بر یک حرف و آن آنست که گوییم اگر این بحث که شما تقریر میکنید حق است
لازم آید که در عالم هیچ تغیر نباشد زیرا که چون از دوام موثر دوام اثر لازم آید از دوام اثر اول
دوام اثر دوم هم لازم آید و همچنین الی آخر المراتب پس لازم آید که در عالم هیچ تغیر حاصل نبود و چون
تغیرات مشاهده می بینیم دانستیم که سخن شما شبهه است حجت نیست [illegible] روا بود
که واجب الوجود دائم الفیض بود ولکن حدوث آن فیض موقوف باشد بر اتصالات فلکی و تشکلات
علوی و آن اتصالات هر یکی مسبوق باشد بدیگری لا الی اول [illegible] گوییم ما این سخن را از غشاوات
عبادات و طامات بیرون خواهیم آورد و طریق آنست که گوییم این عرض یا صورت که این ساعت حاصل شد
یا او را موثری باید یا نه اگر نه باید پس حدوث بی موثر روا داشتی و آن نفی صانع باشد
و اگر موثری باید آن موثر مع کل ما لابد منه یا پیش ازین ساعت موجود بود یا نبود و اگر موجود بود
و این حادث نبود پس روا داشتی که از موثر تام اثر مختلف باشد پس سخن تو باطل شد و اگر آن موثر
مع کل ما لابد منه في المؤثرية موجود نبود پس حدوث او را موثری دیگر باید و این تسلسل ایجاد و هر آن جواب

که فلفی در حدوث این حادث جزوی از موثر خود بگوید ما هم عین آن جواب در حدوث کل ممکنات
از باری تعالی بگوییم و چون این معارضه متوجه شد گوییم این سخن که شما تقدیر میکنید که چون موثر
تام حاصل باشد اثر با او باید لازم نیاید نمی بینی که در حق یکی از ما چون دو قدح آب متساوی در همه
صفات پیش او نهند یکی را ترجیح کند بی آنکه آن یک را بر دوم هیچ مرجحی باشد و اگر دو گرده نان
متساوی در همه صفات پیش او نهند یکی را ترجیح کند بی آنکه هیچ مرجح و مخصص در وی باشد پس معلوم شد
که این سخن که فلاسفه تقریر کرده بودند در موجب بالذات درست اما در فاعل باختیار
باطل است [illegible] که عالم اگر محدث بودی پیش از حدوث ممکن الوجود لذاته بودی که اگر
ممکن الوجود نبودی و ظاهر است که واجب الوجود نبود پس ممتنع الوجود لذاته بودی و اگر چنین
بودی لازم آمدی که الممتنع لذاته انقلب ممكنا لذاته و هو محال و چون قبل از حدوث ممکن الوجود
بوده است آن امکان یا وصفی موجود بوده است یا معدوم روا نبود که معدوم بود زیرا
که امکان رافع و منافی امتناع است و امتناع عدمی است زیرا که او وصف ممتنع است و ممتنع
معدوم است و صفت معدوم هم معدوم بود و چون امکان منافی امتناع بود و امتناع عدمی است و منافی
عدم وجود بود باید که امکان صفتی موجود بود پس گوییم آن امکان یا عاید بود با مقدور و یا قادر اول
باطل است زیرا که قادر را ممکن است ایجاد ممکنات کردن و ممکن نیست ایجاد ممتنعات کردن پس اگر نه آن است
که ممکن فی نفسه متمیز است از ممتنع این تفاوت محال بودی پس معلوم شد که امکان صفتی ثبوتی است
و او حاصل است قبل حدوث الشیء و او عاید است با ذات ممکن و هر چه صفت موجودی بود قائم
بود او هم موجود بود پس لابد است که قبل حدوث کل ممکن موجودی باشد که محل امکان آن محدث
بود و هر چه چنین باشد آنرا هیولی آن محدث باشد پس درست شد که هر چه محدث باشد مسبوق
باشد بهیولی پس اگر آن هیولی هم محدث بود او را هیولی دیگر حاجت آید و این تسلسل ایجاب

واین محال است پس معلوم شد که هیولی قدیم باشد و هیولی بی صورت نبود پس باید که جسم قدیم باشد و نـ
روا نبود که امکان صفتی موجود باشد و ما را برین دعوی براهین بسیار هست برهان اول آنست که
اگر امکان موجود باشد یا واجب لذاته بود یا ممکن لذاته روا نبود که واجب لذاته بود زیرا که امکان
صفت ممکن است و صفت مفتقر باشد بموصوف و المفتقر الی الممکن اولی بالامکان ثانیاً
اگر امکان واجب الوجود لذاته باشد پس واجب الوجود لذاته بیش از یکی بود و این محالست
پس معلوم شد که اگر امکان موجود بود باید که ممکن الوجود لذاته بود و اگر چنین باشد وجود او
مغایر ماهیت او بود زیرا که هر چه را وجود نفس ماهیت بود ممکن لذاته نبود و چون وجود او غیر ماهیت
بود امکان کیفیت انتساب وجود او با ماهیت او بود پس لازم آید که امکان او زاید بود بر ذات وی
و سخن در امکان دوم چون اول باشد پس باید که هر امکانی را امکانی دیگر باشد لا الی نهایه
و این محالست پس معلوم شد که امکان صفتی موجود نبود برهان دوم امکان هر چیزی متقدم بود
بر وجود او زیرا که امکان له من ذاته و وجوده من غیره و ما بالذات اقدم مما بالغیر اگر امکان او
صفتی موجود بود لازم آید که موصوف شدن چیزی بوجود چیزی دیگر متقدم باشد بر موصوف
شدن آن چیز بوجود خود و این محالست برهان سوم آنست که این چیز که این ساعت محدث شد پیش از آن
ممکن بوده باشد قبل وجود اگر آن امکان صفت موجودی بود یا بوی قایم باشد یا بغیر او
اگر بوی قایم باشد و او معدوم است پس لازم آید که موجود بمعدوم قایم بود و اگر این روا نبود
اصل این شبهه باطل شد و اگر بغیر او قایم بود و این معقول نیست و اگر روا بود پس روا باید داشتن
که جسم متحرک شود بعین آن حرکت که بجسمی دیگر قایم شود و این سخن هیچ عاقل نگوید برهان چهارم
عقول فعاله و هیولی همه از ممکنات اند پس باید که امکانات ایشان بچیزی دیگر قایم بود پس باید که هیولی را
هیولی دیگر بود و این بتسلسل انجامد و عقول فعاله هیولانی باشد و این همه باتفاق محالست

شبهه دیگر گویند که عقول و هیولی قدیم است پس امکانات ایشان بدیشان قایم بود و اما محدثات پیش از
حدوث موجود نیست پس موجودی دیگر باید تا محل امکانات ایشان باشد جواب ثبوت الامکان
لماهیة الهیولی واجب لذاته فلو کان ذلک شرطا للوجوب لذاته کان اولی بان یکون واجبا لذاته
فیلزم ان یکون الهیولی واجبة لذاتها هف شبهه دیگر آنست که هر چه محدث بود عدم او
متقدم بود بر وجود او والمفهوم من ذلک التقدم لیس نفس الماهیة من ذلک الوجود فقط او من ذلک العدم
فقط او منهما کیف کان لان کل ذلک حاصل فیما اذا تاخر العدم عن الوجود مع ان تقدم العدم علی
الوجود غیر حاصل فیما اذا تاخر العدم عن الوجود فعلمنا ان المفهوم من هذا التقدم کیفیة ثبوتیة زائدة
پس آن کیفیت ثبوتی را محل ثابت باید زیرا که صفت موجود بذات معدوم قایم نشود پس پیش از این
حادث که او را اول الحوادث فرض کرده بودیم حادثی دیگر بوده است فقبل کل حادث حادث لا الی
اول جواب تقدم چیزی بر چیزی صفتی ثبوتی نبود و برین برهان بسیار است برهان اول آنست که گوینده
این شبهه در آغاز سخن گفت که هر چه محدث بود معدوم او متقدم بود بر وجود پس عدم را وصف کرده است
بتقدم و اگر تقدم صفت ثابت بود این سخن محال بود برهان دوم صفت تقدم و صفت تاخر در اضافه
که هر یک معقول نباشد مگر با دوم پس اگر تقدم و تاخر دو صفت موجودی باشند باید که محل هر دو با یکدیگر
موجود باشند پس باید که متاخر و متقدم با یکدیگر موجود باشند و این منافی تقدم بود پس اگر تقدم صفتی
موجود بود باید که موجود نباشد و هر چه ثبوت او موجودی باشد بعدم او باید که موجود نبوده
برهان سوم اگر تقدم صفتی وجودی باشد او نیز مسبوق باشد بعدم پس او را تقدمی دیگر باشد و این
موجودی باشد بتسلسل و این محالست پس چون بدین سه برهان درست شد که تقدم صفت موجود نیست
اصل این شبهه باطل باشد جواب سوم آنست که ما بیان کردیم در مقدمه دوم در ابتدای این رساله که تقدم
بعضی اجزاء زمان بر بعضی دیگر نه بزمانست همچنین تقدم عدم عالم بر وجود او نه بزمان باشد والله التوفیق

و ماهیات مشترک فیه نیست پس لازم آید که وجود غیر ماهیت بود برهان آنکه گفتیم وجود صفتی مشترک فیه است از دو وجه است دلیل اول
آنست که صریح عقل حکم میکند که نقیضان دو اند نفی و اثبات و میان ایشان هیچ واسطه نیست و اگر
حقیقت ثبوت یکی نبودی این سخن درست نبودی وجه دوم آنست که ما وجود را تقسیم توان کردن بواجب و
ممکن و مورد تقسیم باید که مشترک فیه باشد بین القسمین پس باید که مسمی وجود یکی باشد وجه سوم آنست
که اگر ما اعتقاد وجود چیزی کنیم پس اعتقاد کنیم که آن جوهر است یا عرض و یا محدث و یا قدیم اعتقاد کردن
وجود البته متغیر نشود و اگر نه آنستی که مفهوم از یک وجود یک حقیقت است و الا این معنی ممکن نبودی
بیان آنچه گفتیم که خصوصیات ماهیات مشترک فیه نیست ظاهر است زیرا که همه عاقلان دانند
که جوهر از آن روی که جوهر است بخلاف عرض است از آن روی که عرض است و چون درست شد
که وجود مفهومی مشترک فیه است بین الموجودات و خصوصیات ماهیات مشترک فیه نیست لاجرم
لازم آید که وجود غیر ماهیت بود برهان دوم آنست که هیچ شک نیست در آنکه بعضی موجودات ممکن الوجودند
پس گوییم آنچیز که او را ممکن الوجود فرض کرده ایم اگر او را با صفت وجود اعتبار کنیم او با صفت موجودی
قابل عدم نبود پس ممکن الوجود و العدم نبود و با صفت عدم قابل وجود نبود پس ممکن العدم و الوجود نبود
پس معلوم شد که هرگاه که او را با صفت وجود گیریم یا با صفت عدم او ممکن الوجود نیست و درست شد
که او ممکن الوجود است پس لازم آید که او از آنجهت که اوست مغایر عدم و وجود بود و بدانکه این سخن را
بعبارتی دیگر تقریر توان کرد و آن چنانست که گوییم چون بر چیزی حکم کنیم که او جایز الوجود و العدم است معنی
این سخن آنست که حقیقت او چنانست که مقدر باشد با عدم و معلوم است که وجود و عدم با یکدیگر متنافیند
پس چون ماهیت با هر دو جایز التقدیر است و با یکدیگر جایز التقدیر نیست معلوم شد که حقیقت و ماهیت مغایر وجود
و عدم بود برهان سوم آنست که ما می توانیم که ماهیتها را بدانیم در وقت آن که وجود آن ماهیتها معلوم نبود
چنانکه ما بدانیم که دایره چه بود و در معرفت امکان وجود او برهان منفصل محتاج باشیم چون ماهیت معلوم است

در آن وقت که وجود معلوم نیست باید که ماهیت غیر وجود بود دلیل [illegible] گوید تصور ماهیت وجود غیر تصدیق است
بحصول آن ماهیت پس لازم آید که وجود را وجود دیگر باشد و این محال است جواب تصدیق
بثبوت وجود عبارتست از موصوف شدن ماهیت بوجود و این تقاضاء مغایرت کند میان ماهیت و وجود
و عبارت نیست از موصوف شدن وجود بوجودی دیگر تا تسلسل لازم آید برهان [illegible] ما ببدیهه عقل
فرق میدانیم میان تصور و میان تصدیق پس اگر مفهوم از سواد و از وجود یکی بودی چون گوییم السواد
موجود جز یک ماهیت اعتبار نکرده باشیم و اعتبار یک ماهیت تصدیق و خبر نباشد پس باید که آنچه
میگوییم السواد موجود نه تصدیق باشد و نه خبر و این محال است اگر قائلی گوید این تصدیق و اخبار
بحسب اللفظ است لا بحسب المعنی جواب گوییم این سخن باطل است زیرا که اینجا که گوییم الدایرة موجودة و المثلث
موجود مقصود مجرد لفظ نیست و الا بروی برهان عقلی گفتن متعذر بودی [illegible] آن قوم که میگویند
که وجود نفس ماهیت است آنست که اگر صفتی بودی زاید بر ماهیت قیام آن بماهیت یا موقوف بودی بر وجود وی
یا موقوف نبودی بر وجود وی اگر موقوف باشد تسلسل لازم آید و اگر موقوف نباشد پس روا داشته
باشیم باسم قیام صفتی ثبوتی بچیزی نا ثابت و اگر این روا داریم لازم آید که شاک باشیم در وجود این
ذوات که صفات محسوسه بوی قایم باشد زیرا که ما از دیوار جز برودت و یبوست و ثقل و کثافت
نبینیم و نمی بینیم چون روا بود قیام موجود بغیر موجود روا باید داشتن که آنچه محل این صفات است
موجود نیست و معلوم است که این باطل است پس باید که وجود زاید نبود بر ماهیت و چون از شرح این سخن فارغ
شدیم گوییم [illegible] آنکس که گوید وجود نفس ماهیات است او را ممکن نبود که گوید معدوم شیء است زیرا که چون وجود
عین ماهیت بود هر وقت که وجود باطل شد ماهیت هم باطل شد [illegible] آنکس که گوید وجود زاید است بر ماهیت خلاف است
که ماهیت متقرر شود بی وجود یا نی آنکس که روا دارد گوید معدوم شیء است و آنکس که روا ندارد گوید که معدوم
شیء نیست و چون این تحقیق متصور شود بر مقصود باز رویم و گوییم بدانکه معدوم یا [illegible] معدوم است

ممتنع الوجود و معدومی است جایز الوجود اما معدوم ممتنع الوجود باتفاق جمله عقلا نفی محض و عدم صرف است
و نه ذات است و نه شیء و معدومی که ممکن الوجود است مذهب ما آنست که هم نفی محض است و ابو الحسین بصری
از علما معتزله این قول اختیار کرده و مذهب شیوخ معتزله آنست که این معدومات ذوات و حقایق و ماهیات اند
و ما را بر بطلان قول معتزله براهین بسیار است برهان اول آنست که اگر ماهیات در خارج متحقق باشند حال
عرائها عن الوجود پس این ماهیات در تحقق خارجی متساوی باشند و در خصوصیات آن ماهیات برابر باشند و ما به الاشتراک
غیر ما به الممایزة فیلزم ان یکون تحقق کل حقیقة و تقررها زایدا علی خصوصیتها و لا معنی للوجود الا هذا التحقق
والتقرر فیلزم کونها موجودة حال کونها معدومة و ذلک محال برهان دوم آنست که ذوات معدومه نزدیک
ایشان نامتناهی است و این باطل است زیرا که این ذوات که این ساعت در عدم باقی است کمتر از آنست که از وقت
که هنوز هیچ موجود نشده بود و مقدار عدد این ذوات که موجود شده است و هر عدد که از عدد دیگر کمتر باشد
متناهی باشد پس این ذوات که این ساعت در عدم باقی است متناهی باشد و این ذوات که در وجود آمده است متناهی
و مجموع دو متناهی هم متناهی باشد پس باید که جمله ذوات که در عدم بوده است هم متناهی بوده باشد و نزدیک خصم آنست
که نامتناهی بوده اند پس مذهب اول باطل شد برهان سوم آنست که خدای تعالی میفرماید و الله علی کل شیء قدیر و لفظ شیء
متناول جمله ماهیتها باشد پس باید که خدای تعالی قادر باشد بر تحقق و قادر بودن او بر ماهیتها آنگاه ثابت شود که بر افنای آن
ماهیتها و بر تقریر آن ماهیتها قادر باشد و هر گاه که چنین باشد آن ماهیتها در نفس ماهیتی خود ممکن التقرر و ممکن الزوال باشند
و هر گاه که چنین باشد تقرر ماهیتها بتقدیر موثر بود و موثر بر اثر سابق بود پس ماهیتها در ازل هم نفی محض بوده باشد
پس معدوم شیء نباشد و بالله التوفیق شبهه [illegible] معتزله در اثبات معدوم شیء آنست که معدومات متمیزند و هر چه متمیز
باشد لابد ماهیتی و شیء باشد بیان آنکه معدومات متمیزند سه وجه است یکی آنست که معدومات در حال عدم معلوم است زیرا که ما میدانیم
که فردا آفتاب از مشرق برآید و از مغرب بنیاید و بر آمدن آفتاب از مشرق این ساعت معدوم است پس ثابت شد
که معدوم معلوم است و هر چه معلوم باشد متمیز باشد از غیر او بدلیل آنکه ما بعقل خود تمیز میکنیم میان طلوع آفتاب فردا از مشرق

و طلوع از مغرب و حکم میکنیم بر طلوع مشرقی که واقع شود و بر طلوع مغربی که واقع نشود و اگر تمیز نبودی حکم کردن بیکی
بوقوع و بر دوم بعدم وقوع ممکن نبودی وجه دوم در بیان آنکه معدومات در حال عدم متمیزند آنست که ما میدانیم که از
دست راست رفتن و از دست چپ رفتن مقدور ماست و بآسمان بر رفتن مقدور ما نیست پس بر یک معدوم
حکم میکنیم که مقدور ماست و بر دوم حکم میکنیم که مقدور نیست پس معلوم شد که بعضی معدومات متمیز است از بعضی دیگر بصفت
مقدوری و امتناع مقدوری وجه سوم در بیان آنکه معدومات در حال متمیزند آنست که ما از خود می یابیم که فلان چیز
ما را باید که در وجود آید و فلان چیز باید که در وجود نیاید و این هر دو معدوم اند و یکی مراد الوقوع است و دوم
مکروه الوقوع است پس اگر بعضی معدومات از بعضی دیگر در حال عدم متمیز نبودی اینحال نبودی پس بدین وجه معلوم
شد که بعضی معدومات از بعضی دیگر در حال عدم متمیزند و چون این مقدمه درست شد بنظر بر مقدمه دوم آییم
و گوییم هر چه بعضی از وی از بعضی دیگر متمیز باشد او نفی محض نبود زیرا که معنی تمیز آن بود که او را خاصیتی
و صفتی بود که آن دیگر را نبود و مخصوص بودن او بخاصیت و صفت آنگاه معقول بود که تعین او متقرر باشد
و چون این سخن درست شد بر حجت باز گردیم و گوییم که معدومات در حالت عدم متمیزند و درست شد که هر چه از
غیر خود متمیز باشد او ذات و شیء باشد پس لازم آید که معدوم شیء بود جواب لا نسلم که در معدومات تمیز حاصل است
[illegible] او بدین دعوی و آن آنست که معدوم معلوم بود و هر چه معلوم بود متمیز بود جواب آنست که ما را
صورت علم بمعلوم می یابیم با آنکه باتفاق او معدوم شیء نیست [illegible] بالممتنعات زیرا که چون حکم میکنیم که شریک
الاله محال الوجود است باید که شریک الاله تصور کرده باشیم زیرا که تصدیق بی سابقه تصور محال است [illegible] علم
بمرکبات چنانکه کوهی از یاقوت و دریایی از سیماب در خاطر تو هم آوریم و باتفاق این چیزها در عدم ثابت نیست زیرا
که بمذهب خصم ثابت در عدم ذوات بی ترکیب است و کوه عبارت باشد از جواهر مرکب شده موصوف گشته با لون [illegible]
و صفات مخصوصه و همچنین چیز در عدم ثابت نبود باتفاق [illegible] علم بنسبتها و اضافتها چون علم بفوقیت
چیزی و چیزی دیگر را و علم بحاصل بودن جسم در حیز و جهت و باتفاق حاصل بودن جسم در حیز ثابت نباشد در عدم

بتأثیر فاعل قادر در وی و تأثیر قادر در وی مفتقر بود بحسب احتیاج وی بقادر و احتیاج وی بقادر مفتقر باشد بعلت
احتیاج پس اگر حدوث علت حاجت بودی یا جزوی آن علت بودی یا شرط آن علت بودی لازم آید
که یکچیز متأخر بود از نفس خود بمراتب بسیار و این محال است مقدمهٔ سوم آنست که جماعتی از حکیمان معتزله
اعتقاد کرده اند که تأثیر موثر در ماهیات آثار نبود بلکه در وجود آثار بود یا در موصوف بودن ماهیات بوجود
و این سخن باطل است زیرا که آن وجود در اعیان ماهیتی است و موصوف بودن آن ماهیت را بدان وجود که ماهیات
پس اگر تأثیر فاعل در ماهیت محال بودی بایستی که نه وجود بفاعل بودی و نه موصوف شدن ماهیت
بوجود بفاعل بودی و از این سخن نفی اثر و موثر علی الاطلاق لازم آید و این سخن باطل است
بلکه مذهب ما آنست که همچنانکه باری تعالی موجد ممکنات است یعنی همچنانکه وجود ممکنات بقدرت او
حاصل است و چون این هر سه مقدمه معلوم شد بر مقصود باز گردیم و گوییم جماعتی استدلال بر وجود
صانع تعالی بامکان اشیا میکنند و جماعتی بحدوث اشیا و جماعتی بمجموع امکان با حدوث
و هر یک از این سه طریق بر دو قسم باشد که آن اعتبار یا در ذوات کرده شود یا در صفات پس مجموع
طریقها که اصحاب انظار و افکار بدان تمسک کرده اند در اثبات صانع تعالی این شش طریق است
و ما را در تقریر این دلایل کتابی مفرد است نام او کتاب الخلق والبعث و در این کتاب بهر یک اشارتی
مختصر کرده شود برهان اول [illegible] هیچ شک نیست که موجودی هست
و هر چه هست یا قابل عدم بود یا قابل عدم نبود و اگر قابل عدم نبود او واجب الوجود است و مقصود ما
حاصل شد و اگر قابل عدم بود گوییم هر چه که قابل نیستی بود باید که قبول هستی و نیستی هر دو بنسبت با ماهیت او
برابر بود و هر چه چنین بود رجحان هستی او بر نیستی از برای موثری بود و آن موثر باید که موجود بود
و دور محال است و تسلسل محال است پس لابد باشد که واجب الوجود موجود بود و بدانکه این برهان
مبنی است بر شش مقدمه مقدمهٔ نخستین آنست که هر چه عدم بروی روا بود نسبت وجود و عدم با ماهیت او

برابر

یکسان باشد و برهان صحت این مقدمات که اگر تقدیر کنیم که یک ماهیت هم قابل وجود بود و هم قابل عدم لکن وجود راجح
باشد پس با حصول این رجحان عدم محال بود زیرا که بتقدیر آن که وجود و عدم هر دو متساوی باشند
رجحان یکی بی هیچ مرجح محال بود پس در وقت مرجوحی اولیتر که محال باشد و چون طرف مرجوح ممتنع الوقوع بود
طرف راجح واجب الوقوع بود ضرورة لانه لا خروج عن طرفی النقیض پس پیدا شد که اگر یکطرف راجح بود طرف
راجح متعین بود و طرف مرجوح متعین بود پس ممکن نبود پس لازم آید که هر چه ممکن باشد باید که نسبت هر دو طرف با ماهیت او
برابر باشد مقدمهٔ دوم و آن آنست که چون نسبت وجود و عدم با ماهیت برابر باشد رجحان یکطرف بر دوم
لابد از برای مرجحی باشد و عقلا را در میان این دو مقدمه دو قول است قول اول آنست که این مقدمه
بدیهی است زیرا که هر وقت که چیزی حادث شود بدیهه عقل او را بسببی حکم کند و اگر نه آنستی که در بدیهه
عقل مقرر است که ممکن را سببی باید و الا بدیهه عقل موجب طلب سبب نبودی بدین طریق معلوم شد
که علم بصحت این مقدمه علمیست بدیهی قول دوم آنست که این مقدمه برهانی است و آنچه بیشتر از
متکلمان در تقریر این مقدمه گفته اند سخن نیست و آن آنست که چون درست کردیم که نسبت وجود و عدم
با ماهیت ممکن باید که متساوی باشد پس اگر یکطرف واقع شود لا لمرجح آنطرف بر طرف دوم راجح بوده باشد
پس جمع میان مساوات و رجحان لازم آید و این لازم آید و این محال است و سخنی دیگر هست لیکن بنا بر
قول فلاسفه و آن آنست که عدم زمان محال است زیرا که هر چه معدوم شود بعد از وجود لابد عدم او بعد از
وجود او بود و آن بعدیت زمانی بود پس اگر زمان معدوم شود بعد از وجود عدم او بعد از وجود او
بزمان بود پس در حال فرض عدم او موجود بود و هر چه چنین بود عدم او محال بود و چون این ثابت شد گوییم
امتناع عدم او یا لذاته بود یا لغیره یا لا لذاته و لا لغیره محال بود که لذاته بود زیرا که او مرکب است از اجزاء متعاقب
کننده و هر چه چنین بود محال بود که او واجب لذاته بود و واجب لغیره زیرا که هر چه لا لذاته و لا لغیره بود وقوع
او اتفاقی بود و هر چه وقوع او اتفاقی بود عدم او ممتنع نبود و لیکن ثابت کردیم که عدم زمان ممتنع است

الا انکه وجوب بستر از زمان از برای وجوب سبب آن بود پس آن سبب اگر بهیچ واجب الوجود لذاته رسد
ممکن الوجود والعدم باشد و عدم او ممتنع نبود و چون عدم او ممتنع نبود عدم معلول او هم ممتنع نبود
پس باید که عدم زمان ممتنع نبود لیکن عدم او ممتنع است پس معلوم شد که زمان لابد مستند است در وجود
بوجود واجب الوجود لذاته تا از امتناع عدم آن واجب الوجود امتناع عدم زمان لازم آید
پس معلوم شد که دلالت زمان بر وجود واجب الوجود از دلالت جمله ممکنات ظاهرتر است و معنا
ازینجاست که صاحب شریعت صلوات الله علیه فرموده لا تسبوا الدهر فان الله هو الدهر [illegible]
گوید افتقار ممکن بموثر محال است و برین دلیلها بسیار است [illegible] آنست که اثر موثر در وجود یا آنگاه بود که
موجود بود یا آنگاه بود که معدوم بود و روا نبود که تاثیر موثر در وجود وی در وقت وجود وی باشد الا
لازم آید که ایجاد موجود و تکوین کاین کرده بود و این محال است و روا نبود که در حال عدم او بود
زیرا که موثر آن وقت تاثیر کرده باشد که اثر از صفت عدم اصلی نگشته باشد و مادام که اثر معدوم بود
همچنان بر عدم اصلی باقی باشد و چون تاثیر موثر در حال وجود اثر محال است و در حال عدم هم محال است
پس اصل تاثیر باید که خود محال بود [illegible] اثر موثر در مهیه اثر بود یا در وجود اثر یا در موصوف شدن
مهیه او بوجود او بود و این هر سه محال است پس تاثیر چیزی در چیزی باید که محال باشد [illegible] آنچه اثر
موثر در مهیه اثر محال است آنست که هر چیزی که تحقق او موقوف غیری باشد از فرض عدم آن غیر
عدم تحقق آن چیز لازم آید پس اگر مهیه بودن مهیه بتاثیر غیری باشد باید که از فرض عدم آن موثر
مهیه از مهیتی خود منقلب گردد و این محال است زیرا که هرگز سواد از سوادی بنرود و بیاض هرگز
از بیاضی منقلب نشود [illegible] آنچه اثر موثر در وجود محال است آنست که وجود از آن جهه که وجود است
هم مهیتی است پس اگر تاثیر موثر در وجود باشد از آن روی که وجود است از فرض عدم آن موثر
باید که مهیه وجود منقلب پس این قسم همان قسم متقدم شود [illegible] آنچه اثر موثر در موصوف شدن مهیه

موجود

موجود هم محال است آنست که این موصوف شدن روا نبود که صفت موجود بود والا او مهیتی بود وجودی پس
موصوف شدن مهیه او بوجود زاید باشد بروی و آن موجودی باشد بتسلسل و این محالست [illegible]
بتقدیر آن که مسلم داریم که او صفتی ثبوتی است بار دیگر آن تقسیم متقدم در وی باز آید که اثر
موثر یا در مهیه او بود یا در وجود او و چون این سخن معلوم شد پس سوال باز گردیم و گوئیم تاثیر موثر یا در مهیه بود
یا در وجود بود و این هر سه محال است پس تاثیر چیزی در چیزی محال بود [illegible] اگر چیزی در چیزی اثر کند
تاثیر کردن موثر در اثر یا عین ذات موثر و اثر بود یا مغایر ذات هر دو بود اما قسم اول باطل است از دو وجه [illegible]
[illegible] آنست که ما توانیم که ذات واجب الوجود تصور کنیم و ذات عالم تصور کنیم و ما را هنوز نشکر باشد که موثر
در وجود این عالم این واجب الوجود است یا نه والمعلوم غیر ما هو معلوم [illegible] آنست که ما هر چیزی در چیزی نسبتی است
میان ذات موثر و ذات اثر و نسبت میان دو ذات مغایر هر دو ذات بود پس تاثیر موثر در اثر باید
که مغایر ذات موثر و ذات اثر بود [illegible] آنست که ذات موثر موصوف بدانکه او موثر است در ان اثر
و ذات موثر بنفس خود موصوف نتواند بود و بذات اثر هم موصوف نیست پس باید که موثریت موثر در اثر
مغایر ذات موثر و ذات اثر باشد و چون این معلوم شد گوئیم آن مغایرت یا سلبی باشد یا ثبوتی روا نبود
که سلبی بود زیرا که موثریت نقیض لاموثریت است و به بدیهه عقل میدانیم که لاموثریت نفی محض و عدم صرف است
پس باید که موثر سلبی نبود بلکه ثبوتی بود پس گوئیم آن ثبوتی یا جوهری قایم بنفس بود یا صفتی قایم بغیر بود روا نبود
که جوهری قایم بنفس بود زیرا که موثر بودن چیزی در چیزی نعت و صفت ذات اثر کننده است و جوهری مباین
و مفارق از وی نیست پس ... اشتند که موثریت امری ثبوتی قایم بغیر است و هر چه چنین باشد او ممکن لذاته
واجب لغیره باشد پس او را موثری باید پس تاثیر موثر در وی زاید بر ذات وی و این موجب باشد بتسلسل و این
محال است پس بسخن باز آییم و گوئیم تاثیر چیزی در چیزی یا عین ذات موثر و اثر بود یا مغایر هر دو بود
و این هر دو قسم محال است پس تاثیر چیزی در چیزی محال بود [illegible] جواز آن وجود متعلق باشد بدو طرف

از دوام معلول بدوام موثر و برین تقدیر ایجاد موجود لازم نیاید و اما سوال ششم را جواب آنست که این سخن
انگاه لازم آید که موثر موجب بالذات بود اما اگر موثر فاعل بالاختیار بود این اشکال وارد نبود این جواب
ازین سوالها و بالله التوفیق مقدمه سیوم در بیان نفی دور دور آن باشد که دو موجود
ممکن الوجود لذاته وایمن مرجح وجود آن بود و آن مرجح وجود این بود و جماعتی بر بطلان این سخن
حجتی گفته اند و آن آنست که موثر باید که متقدم باشد بذات بر اثر خود پس اگر موثر باشد در آن
و آن دوم موثر باشد درین اولی لازم آید که هر یک متقدم بود به دو مرتبه بر خود و این محال است و اگر
این سخن بنا است بر اثبات تقدم ذاتی و ما را در ان بحثها دقیق است و اولیتر آنست که سخن تقدم
ذاتی نگوییم لیکن گوییم هرچه معلول چیزی بود محتاج آن چیز باشد پس اگر هر دو علت یکدیگر باشند هر یک
محتاج محتاج خود باشند و هرچه محتاج محتاج خود باشد لازم آید که محتاج خود بود پس اگر هر یک علت
آن دوم بود لازم آید که هر یک بخود محتاج بود ولیکن این محال است که احتیاج صفتی اضافی است
اضافه جز میان دو چیز معقول نبود ... گوییم که اضافه و ثبوت هر یک علت وجود آن دوم است
و دلیل برین آنست که از فرض وجود هر یک وجود این دو لازم است قطعا و از فرض عدم هر یک عدم آن
دو لازم است قطعا پس باید که هر یک علت آن دوم بود ... اگر گوییم اضافه را در وجود اعیان
هیچ اشکال مندفع باشد و اگر گوییم که در اعیان موجود گوییم وجوب ملازمت میان اضافه برای ایجاد علت
باشد ... در بیان نفی ... و پیش از آنکه در تقریر این مطلوب خوض کنیم مقدمه فرا پیش داریم
که ما را در تقریر مطلوب بدان حاجت است و ... آنست که علت موثر باید که موجود باشد حال وجود المعلول
... یعنی آنست که اگر علت متقدم باشد بر معلول پس در حال حصول معلول علت فانی شده باشد پس حصول معلول
بی علت بوده باشد و این محال است ... چرا روا نبود که علت موجود باشد این ساعت و ایجاب معلول کند در فردا
پس حصول معلول در فردا باثر علت بوده باشد ... گوییم این سخن که میگویند که علت در این ساعت ایجاب معلول

فردا محال است زیرا که ایجاب کردن علت معلول را صفتی است اضافی و صفات اضافی انگاه متحقق شود که هر دو مضاف
حاصل باشند چون علت این ساعت موجب معلول بود صفتی موجبی این ساعت حاصل بود و چون این صفت نسبتی اضافی است
حاصل بود باید که ذات معلول هم این ساعت حاصل بود و چون این مقدمه مهد شد گوییم بر بطلان تسلسل اسباب و مسببات
سه برهان است برهان اول آنست که اگر اسباب و مسببات نامتناهی بود باید که همه فی الحال موجود بود بنابرین مقدمه
که تقریر کردیم پس گوییم مجموع آن اسباب و مسببات یا واجب لذاته بود یا ممکن لذاته روا نبود که واجب لذاته بود
زیرا که هر جمله که فرض کرده شود آن جمله مفتقر هر یک از احاد خود بود و هر یک از احاد جمله غیر جمله بود پس هر جمله که فرض کرده
شود او ممکن لذاته بود ... چون جمله مفتقر احاد باشد و هر یک از احاد آن جمله ممکن لذاته بود پس مجموع و هم
با احاد و هرچه ممکن لذاته بود او را موثری باید که مغایر او بود و مغایر هر یک از احاد او بود و هرچه مغایر جمله
ممکنات بود و مغایر هر یک از احاد او بود او ممکن لذاته نبود و هرچه ممکن لذاته نبود واجب لذاته بود پس
معلوم شد که جمله ممکنات در سلسله حاجات منتهی باشد بوجودی واجب الوجود برهان دوم چون معلوم شد که آن مجموع ممکن
لذاته است گوییم هرچه ممکن بود او را موثری باید و موثر در آن مجموع یا نفس آن مجموع بود یا چیزی دیگر که خارج بود از آن
مجموع روا نبود که موثر در آن مجموع غیر آن مجموع بود لامتناع کون الشیء علة لنفسه و روا نبود که علت آن مجموع چیزی باشد داخل در مجموع
زیرا که هرچه علت مرکبی بود باید که علت افراد آن مرکب بود پس چون او علت آن مجموع بود و او فردی از افراد آن مجموع است
لازم آید که او علت خود و علت علت خود باشد و الاول محال لامتناع کون الشیء علة لنفسه و الثانی محال لامتناع الدور
پس درست شد که علت آن مجموع نه عین آن مجموع بود و نه چیزی داخل در آن مجموع پس باید که علت آن مجموع چیزی باشد خارج
از آن مجموع و هرچه خارج بود از مجموع ممکنات او از ممکنات نبود و هرچه ممکن الوجود نبود واجب الوجود بود پس مبدا
وجوب آنست جمله ممکنات بوجودی واجب الوجود ... آنست که اگر تسلسل اسباب و مسببات لا الی نهایه فرض
کرده شود هر آینه معلول آخر حاصل باشد و خصم نگوید که موثر اول موجود نیست پس ما از معلول آخر لا الی بدایه یک
جمله فرض کنیم و از هیچ مرتبه از نجمله لا الی بدایه جمله دیگر فرض کنیم و لابد باشد که این جمله دوم کمتر باشد از جمله نخستین یک عدد

از دوام مبادی دوام موثر و برین تقدیر ایجاد موجود لازم نیاید و اما سوال ششم را جواب آنست که این سخن
آنگاه لازم آید که موثر موجب بالذات بود اما اگر موثر فاعل بالاختیار بود احتمال وارد نبود پس جواب
ازین سوال ظاهر شد و بالله التوفیق مقدمه سیوم در بیان نفی دور و آن باشد که دو موجود بود
ممکن الوجود لذاته و این مرجح وجود آن بود و آن مرجح وجود این بود و جماعتی بر بطلان این سخن
حجتی گفته اند و آن آنست که موثر باید که متقدم باشد بذات بر اثر خود پس اگر موثر باشد در آن
و آن دوم موثر باشد درین اول لازم آید که هر یک متقدم بود بدو مرتبه بر خود و این محال است و بدانکه
این سخن بنا است بر اثبات تقدم ذاتی و ما را در آن بحثها دقیق است و اولیتر آنست که سخن تقدم
ذاتی نگوییم لیکن گوییم هرچه معلول چیزی بود محتاج آن چیز باشد پس اگر هر دو علت یکدیگر باشند هر یک
محتاج محتاج خود باشند و هرچه محتاج محتاج خود باشد لازم آید که محتاج خود بود پس اگر هر یک علت
آن دوم بود لازم آید که هر یک بخود محتاج بود و لیکن این محال است که احتیاج صفتی اضافی است
اضافه جز میان دو چیز معقول نبود ... گوید که اضافت و ثبوت هر یک علت وجود آن دوم است
و دلیل این آنست که از فرض وجود هر یک وجود این دو لازم است قطعا و از فرض عدم هر یک عدم آن
دو لازم است قطعا پس باید که هر یک علت آن دوم بود ... اگر گوییم اضافت را در وجود اعیان
این اشکال مندفع باشد و اگر گوییم که در اعیان موجود نه گوییم وجوب ملازمت میان اضافت از برای ایجاد علت
باشد ... چهارم در بیان نفی تسلسل و پیش از آنکه در تقریر این مطلوب خوض کنیم مقدمه فرا پیش داریم
که ما را در تقریر مطلوب بدان حاجت است و آن آنست که علت موثر باید که موجود باشد حال وجود المعلول
دلیل بر این آنست که اگر علت متقدم باشد بر معلول پس در حال حصول معلول علت فانی شده باشد پس حصول معلول
بی علت بوده باشد و این محال است ... چرا روا نبود که علت موجود باشد با این ساعت و ایجاب معلول کند در فردا
پس حصول معلول در فردا با اثر علت بوده باشد گوییم این سخن که میگویند که علت درین ساعت ایجاب معلول

فردا محال است زیرا که ایجاب کردن علت معلول را صفتی است اضافی و صفات اضافی آنگاه متحقق شود که هر دو مضاف
حاصل باشد چون علت این ساعت موجب معلول بود صفتی موجبی این ساعت حاصل بود و چون این صفت نسبتی اضافی است این ساعت
حاصل بود باید که ذات معلول هم این ساعت حاصل بود و چون این مقدمه مقرر شد گوییم بر بطلان تسلسل اسباب و مسببات
سه برهان است برهان اول آنست که اگر اسباب و مسببات نامتناهی بود باید که هم فی الحال موجود بود بنابرین مقدمه
که تقریر کردیم پس گوییم مجموع آن اسباب و مسببات یا واجب لذاته بود یا ممکن لذاته روا نبود که واجب لذاته بود
زیرا که هر جمله که فرض کرده شود آن جمله مفتقر هر یک از آحاد خود بود و هر یک از آحاد جمله غیر جمله بود پس آن جمله که فرض کرده
شود او ممکن لذاته بود و ... چون جمله مفتقر آحاد باشد و هر یک از آحاد آن جمله ممکن لذاته بود پس المجموع و هم
آحاد و هرچه ممکن لذاته بود او را موثری باید که مغایر او بود و مغایر هر یک از آحاد او بود و هرچه مغایر جمله
ممکنات بود و مغایر هر یک از آحاد او بود او ممکن لذاته نبود و هرچه ممکن لذاته نبود واجب لذاته بود پس
معلوم شد که جمله ممکنات در سلسله حاجات منتهی باشد بموجودی واجب الوجود برهان دوم چون معلوم شد که آن مجموع ممکن
لذاته است گوییم هرچه ممکن بود او را موثری باید و موثر در آن مجموع یا نفس آن مجموع بود یا چیزی دیگر که خارج بود از آن
مجموع روا نبود که موثر در آن مجموع عین آن مجموع بود لامتناع کون الشیء علة لنفسه و روا نبود که علت آن مجموع چیزی باشد داخل در مجموع
زیرا که هرچه علت مرکبی بود باید که علت افراد آن مرکب بود پس چون او علت آن مجموع بود و او فردی از افراد آن مجموع است
لازم آید که او علت خود و علت علت خود باشد والاول ممتنع لامتناع کون الشیء علة لنفسه والثانی ممتنع لامتناع الدور
پس درست شد که علت آن مجموع نه عین آن مجموع بود و نه چیزی داخل در آن مجموع پس باید که علت آن مجموع چیزی باشد خارج
از آن مجموع و هرچه خارج بود از مجموع ممکنات او از ممکنات نبود و هرچه ممکن الوجود نبود واجب الوجود بود پس پیدا شد
وجوب انتهاء جمله ممکنات بموجودی واجب الوجود برهان سیوم آنست که اگر تسلسل اسباب و مسببات لا الی نهایة فرض
کرده شود هر آینه معلول آخر حاصل باشد و خصم میگوید که موثر اول موجود نیست پس ما از معلول آخر لا الی بدایة
جمله فرض کنیم و از هیچ مرتبه از جمله لا الی بدایة جمله دیگر فرض کنیم و لابد باشد که این جمله دوم کمتر باشد از جمله اول بیک عدد

اما بیان حدوث اجسام آنست که گذشته است و اما آنکه هرچه محدث بود او را محدثی بود دو طریق است طریق اول آنست که گوییم
هرچه محدث بود او جایز الوجود والعدم لذاته بود و هرچه چنین باشد مفتقر باشد به مرجح و اما بیان آنکه هرچه جایز بود
مفتقر باشد به مرجح گذشته است و ما را درین مقام جز بیان یک مقدمه حاجت نیست و آن آنست که هرچه محدث بود
جایز الوجود لذاته بود برهان این آنست که هرچه محدث بود پذیرنده عدم بود و الا معدوم نبوده بود و پذیرنده
وجود بود و الا موجود نشده بود و پذیرندگی از لوازم ماهیت است پس درست شد که هرچه محدث بود ممکن الوجود لذاته بود
اگر سائلی گوید که محال است که هیچ چیز ممکن الوجود باشد و برین حجت است و تحقیق این آنست که وجود یا عین ماهیت
بود یا غیر او اگر عین ماهیت بود معقول نبود زیرا که آنچه میگوییم که او پذیرنده عدم است آنگاه معقول بود که حقیقت او مغایر آن
عدم معقول باشد و معلوم است که مقارنه وجود با عدم محال بود باید که مقارنت ماهیت او با عدم محال بود و چون این مقارنت
محال بود امکان منعقد نشود اما اگر ماهیت غیر وجود باشد محکوم علیه بالامکان یا ماهیت بود یا وجود یا موصوف بودن
ماهیت به وجود و این هر سه محال است اما آنچه روا نبود که محکوم علیه بالامکان ماهیت بود زیرا که هرچه ممکن بود باید که مقارنت
آن موصوف با عدم آن صفت معقول بود پس اگر ماهیت در ماهیتی خود ممکن باشد لازم آید که ماهیت با عدم آن
ماهیت روا بود که جمع باشد و این محال است زیرا که جمع نقیضین معقول نبود و اما آنچه روا نبود که محکوم علیه بالامکان
نفس وجود بود زیرا که چون حکم کنیم بر وجود به آنچه روا بود که از وجودی بیرون شود لازم آید که روا بود اجتماع
وجود و لاوجود و این محال است و اما آنچه روا نبود که محکوم علیه بالامکان موصوف ماهیت به وجود بود آنست که همان
سخن که در ماهیت و وجود تقریر کردیم قایم است پس معلوم شد که امکان نه متصور و معقول نیست [illegible]
آنست که اگر چیزی ممکن الوجود بود آن امکان یا معدوم بود یا موجود اگر امکان معدوم بود پس امکان خود نبود
پس این نفی امکان بود و امکان رافع امتناع است و امتناع عدم است و رافع عدم ثبوت بود و اگر موجود بود
ما چهار برهان یاد کردیم در جواب شبهه فلاسفه در مسئله قدم عالم بر آنچه امکان روا نبود که موجود بود و چون این
هر دو قسم باطل شد پیدا آمد که امکان نامعقول و نامتصور است [illegible] آنست که اگر امکان ممکن الوجود باشد

پس ماهیت روا بود که موصوف باشد به وجود و روا بود که موصوف نشود به وجود و این تقدیر که موصوف نبود به وجود
ماهیت مقرر باشد در حالی که خالی باشد از وجود و این اثبات معدوم شیء باشد و شما آن را به دلیل
ابطال کرده اید پس پیدا آمد بدین حجت که امکان معقول نیست و اما آنچه شما بران اعتماد کرده اید که هرچه
متجدد باشد او جایز الوجود بود و این سخن منقوض است به وجوه اول آنست که نزدیک شما آنست که عرض مستحیل
البقا است و چون روا است که موجود بود پس در زمان دوم واجب العدم لذاته شود چرا روا نبود که معدوم
باشد پس در زمان دوم واجب الوجود لذاته شود وجه دوم آنست که عالم به شرط آنکه مسبوق باشد به عدم مستحیل
ممتنع الوجود لذاته است فی الاول زیرا که اجتماع ازل و نفی ازل محال لذاته باشد پس واجب الامکان لذاته باشد
در لایزال زیرا که امکان هر ممکنی را واجب باشد و این امکان به فاعل نیست زیرا که هرچه به فاعل بود اگر فرض عدم
فاعل کرده شود آن حکم زایل گردد و امکان وجود محدث لایزال اگر تقدیر وجود فاعل کنیم و اگر تقدیر عدم او
هرگز زایل نشود پس [illegible] که ثبوت آن امکان در ازل ممتنع لذاته بود و این تجدد بر سبیل وجوب بود
نه بر سبیل جواز و نه به تأثیر پس آنچه شما میگویید که هرچه محدث بود جایز الوجود لذاته بود و مفتقر به مرجح و مؤثر
هر دو مقدمه منقوض شد [illegible] که هیچ شک نیست که زمان مرکب و مؤلف از آنات متتالی است و نقیض آنست
که این آن باید که بود و بودن این آن باید که ممتنع لذاته باشد زیرا که این آن باید که بود محال الا که این آن
در وجود بیاید پس هر آنی از زمان که در وجود آید واجب الحدوث لذاته و هر آنی که بگذرد واجب الانقضاء لذاته
بود پس معلوم شد که تجدد منافی وجوب ذاتی نیست و این سوال دیگر بر معرضی دیگر تقریر توان کردن و آن آنست که
گوییم حقیقت واجب الوجود لذاته آنست که عدم او من حیث انه هو محال باشد و عدم زمان من حیث انه هو محال است
پس باید که زمان واجب لذاته باشد بیان آنچه عدم زمان لذاته محال است آنست که هرگاه که زمانه معدوم شود لابد
عدم او بعد از وجود او بوده باشد و این بعدیت به زمان باشد پس هرگاه که عدم او فرض کرده شود از مجرد فرض
عدم فرض وجود او لازم آید پس باید که فرض عدم زمان لذاته بود محال پس زمان واجب لذاته باشد و هیچ شک نیست

که زمان مرکب از آنات متتالی متعاقب پس معلوم شد که تجدد زمانی وجوب ذاتی نیست اما مراد ما از امکان
آنست که چیزی باشد چنانکه استمرار او و بقای او در زمان دوم ممتنع بود و نا ماندن بقای او در زمان دوم هم ممتنع
نبود و چون مراد ما از لفظ این باشد این اشکالات بر ما وارد نبود و چون این معلوم شد گوییم باندن او
و بقای او در زمان دوم معقولست و نا ماندن او و بقای او در زمان دوم هم معقول و چون هر دو معقول باشد
ترجیح از برای مرجحی باشد و برین تقریر که شرح دادیم این همه اشکالات ساقط باشد و بدان که چون بدین حجت درست
شود که اجسام را محدثی است [illegible] باید که برابر او بود که محدث اجسام موجودی باشد جایز الوجود پس در دفع
احتمال این سخنها که در برهان اول تقریر کردیم باز باید گشتن [illegible] در بیان این دلیل آنست که
گوییم اجسام محدثاند و هر چه محدث باشد او را محدثی باشد و البته تعرض آن نکنیم که هر چه محدث بود جایز الوجود
بود و بسیاری از مشایخان متکلمان بدین طریق بوده اند و کسانی که بدین طریق تمسک کنند دو گروه اند یکی
آن قوم که گویند علم باحتیاج محدث بموجد و خالق او ضروری است دلیل بر آنکه این علم ضروریست آنست که هر کس که
بنائی آراسته و پیراسته بیند بعد از آن که نبوده باشد بدیهه عقل بداند که این بنا را بانی باید و اینعمارت را معماری باشد
پس معلوم شد که این مقدمه معلوم الصحة بالبدیهه است [illegible] قول جماعتی که گویند این مقدمه استدلالیست و طریق
اثبات آن قیاس باشد بر شاهد زیرا که همچنانکه حدوث فعل ما علت حاجت فعل ماست باید که حدوث عالم علت
حاجت عالم باشد بفاعل و مشایخ معتزله اعتماد بر طریق کرده اند و بالله التوفیق برهان [illegible]
[illegible] و آنرا علما حصر کرده اند در دو نوع دلایل الانفس و دلایل الآفاق
دلایل الانفس چنانکه استدلال بتکوین حیوان از نطفه در کتاب کریم آفریدگار تعالی بسیار است و بیان طریق
بینه رفته است و تقریر این طریق آنست که نطفه جسمی است متشابه الاجزاء متساوی الطبیعة [illegible] و تاثیر حرارت
و قوت کواکب نسبت با همه اجزاء او متساوی و هر گاه که چنین باشد باید که ظهور اثر در جمله اجزاء بر یک نوع باشد و از بیت
که فلاسفه میگویند که شکل بسایط باید که کره باشد زیرا که چون قابل یکی باشد و موثر یکی باشد فعل باید که متشابه باشد

وجل

و چون با وجود وسائط و مؤثرات در بدن انسان اعضای مختلف میبینیم بشکل و طبیعت و خاصیت معلوم شد
که آن پدید آرنده فاعل مختار بود و اثر طبع و علت نبود و از جمله دلایل الانفس احوال خلق در سعادت و شقاوت و علم
و جهل و درویشی و توانگری و خوشدلی و دلتنگی است اما دلایل آفاق چون اختلاف فصول و تغیرها در رعد
و ابر و باران و برف و اختلاف احوال نبات و حیوان و اکثر دلایل که در کتب الهی چون تورات و انجیل و فرقان
مذکور است ازین نوع باشد زیرا که این نوع دلایل زود بخاطر رسد و عقل آنرا آسان دریابد و شیخ دلیل
اثبات صانع که تعلق بامکان و حدوث دارد دو نوع [illegible] اثبات صانع بطریق حرکت کرده اند و اصحاب
فیثاغورس اثبات صانع بطریق خواص اعداد و ارثماطیقی کرده اند [illegible] ارباب تصوف و ریاضت اثبات صانع
بطریق کشف کرده اند و [illegible] اهل تجارب اثبات صانع بطریق اضطراری کرده اند چنانکه چون مردی محتاج گردد
مضطر شود و امید او از همه خلق منقطع شود در درون دل او تضرع و تواضع و درخواست در آید و آواز از
فطرت او گواهی دهد که او را مقداری و مدبری است اینست اشارت بانواع دلایل بر سبیل اختصار و بالله
التوفیق المسئلة [illegible] بدانکه ما درین مسئله دو
برهان گفتیم که جمله ممکنات در سلسله حاجت بموجودی رسد واجب الوجود لذاته و هر چه چنین باشد لابد ازلی باشد
و ابدی باشد پس ما را بعد ازین مذکور دلایل قدم و بقا هیچ حاجت نباشد جماعتی که پیش از ما بوده اند این طریق
که گفتیم نگفته اند ایشان از طریقهای دیگر است و ما از راه شرح طریقهای ایشان نیز بیاریم بدانکه جملگی مشایخ چون
چون درست کردند که این عالم را صانعی است گفتند این صانع اگر محدث باشد محتاج بود بصانعی دیگر و این
متسلسل گردد و تسلسل محال باشد پس باید که صانع عالم قدیم بود [illegible] گویم درین سخن اشکالهاست
که چرا روا نداری که خالق این عالم محسوس چیزی باشد محدث و آن چیز را خالقی قدیم بود و چون چنین باشد
تسلسل منقطع شود و این مذهب جماعتی فلاسفه است چنانکه گویند موجب و مدبر این عالم سفلی عقل فعالست و
مدبر عالم عقلی عقولی دیگر و خالق این همه واجب الوجود [illegible] از مفوضه میگویند مدبر این عالم کواکب اند و خالق کواکب

عن جمیع الصفات یا مساوی دیگر ذوات است یا مساوی دیگر ذوات نیست اگر مساوی دیگر ذوات نیست پس مخالف لنفس الذات
حاصل است و اگر مساوی دیگر ذوات است و ما درست کرده ایم که هرگاه که ذوات متساوی باشند هرچه بر یکی روا بود بر همه
روا بود و چون چنین باشد آن صفت که ذات او بدان مخصوص است بر دیگری ذوات روا بود و آن صفتی که
دیگر ذوات بدان مخصوصند بر ذوات او روا بود پس اختصاص ذات او علی التعیین بدان صفت علی التعیین از
جایزات بود و آن جایز اگر معلل نبود فقد وقع الجایز لا للعلة و اگر معلل باشد سخن در آن علت چون سخن در صفت
نخستین باشد و این موری باید در دور یا تسلسل و این هردو محال است پس درست شد که ذات باری تعالی مخالف جمله
مهیات است لعین ذاته المخصوصه شبهه پنجم آنست که جمله ذوات در حقیقت ذاتی برابرند و چون چنین باشد
امتیاز ایشان بصفت بود و بیان مقدمه نخستین و حجت دلیل آنست که چون ما اعتقاد کردیم
که این معلوم ذات است خواه اعتقاد کنیم که قدیم است و خواه اعتقاد کنیم که محدث است آنچه معلوم شده بود
که ذات است متغیر نشود اگر نه آنست که ذات از آن جهت که ذات است در قدیم و در محدث یک مفهوم دارد
و اگر نه بقا این علم علی جمیع التقدیرات ممکن نبودی دلیل دوم آنست که ما توانیم که تقسیم ذات کنیم بواجب و ممکن
و مورد تقسیم مشترک است پس باید که حقیقت ذات در واجب و در ممکن یک مفهوم باشد و چون درست شد که ذات
قدیم و ذات محدث از آن جهت که ذاتند یک مفهوم است لابد باشد که امتیاز ذات او از دیگر ذوات بچیزی باشد
زاید و آن چیز باید که صفت آن ذات بود پس درست شد که امتیاز ذات باری تعالی از دیگر ذوات بصفت بود جواب
معنی ذات آنست که او قایم بنفس بود و قایم بنفس عبارت است از استغنا از محل و این معنی مفهومی سلبی است و در اعتقاد
که این قدر مفهومی مشترک است لکن آن حقیقت که محکوم علیه بهذا السلب است لنفسها مخالف دیگر حقایق است و بالجمله
اگر گوییم که ذات باری تعالی مخالف دیگر ذوات است لنفس تلک الذات و این مفهوم مشترک لازم آن حقایق متباین
مختلفه است هیچ محال لازم نیاید اگر گوییم که ذوات متساوی اند و صفات مختلفه لازم آن ذوات است بی آنکه
این سخن محال باشد والفرق ان الاشیاء المختلفه یجوز اشتراکها فی اللوازم اما الاشیاء المتساویه فیمتنع اختلافها

وبالله التوفیق المسئلة الثالثة فی ان وجود الله تعالی هل هو نفس حقیقته ام لا مذهب اکثر این
سخن ممکن است که گفته شود پیش تواند بود زیرا که ما میگوییم که وجود واجب بخلاف وجود ممکن است از آن
جهت که وجود است و علی هذا یکون قولنا الموجود علی الواجب لذاته و علی الممکن لذاته بالاشتراک اللفظی و چنین که هم
بلکه مفهوم لفظ موجود در حق واجب و ممکن یک معنی است و اگر چنین قسم باشد ما آنچه حقیقت وجود است در حق
باری تعالی مقارن مهیتی دیگر است یا مقارن مهیتی دیگر نیست پس بنابرین تقسیم سه قول حاصل شد قول اول آنست که
وجود باری تعالی عین ذات اوست و وجود ممکن عین ذات او و هم چنانچه واجب و ممکن بمهیت مخالف یکدیگرند
بوجود هم مخالف یکدیگر باشند قول دوم آنست که حقیقت وجود در حق واجب و در حق ممکن یکی است لکن آن
مفهوم در حق واجب الوجود مقارن مهیت اوست و مهیت او غیر آن وجود است و مستلزم آن وجود است قول سوم
آنست که حقیقت وجود در حق واجب و ممکن یکیست و آنچه معنی وجود است در حق باری تعالی مقارن هیچ مهیتی دیگر
نیست بلکه حقیقت ذات باری تعالی محض وجود بود بشرط التجرد عن الماهیات اما قول نخستین ابطال کردیم در مسئله معدوم
شیئ و قول دوم اختیار ماست و مذهب جمع بزرگ از مشایخ اصولیان است اما قول سیوم اختیار ابوعلی سینا است و نزدیک ما این
قول درست نیست و ما را بر بطلان این برهانها بسیار است برهان اول آنست که درست کردیم که وجود از آن روی که مهیت
وجودی یکی است و ابوعلی سینا با ما موافق است درین مقدمه پس گوییم وجود از آن روی که وجود است یا مقتضی
آنست که عارض مهیت بود یا مقتضی آنست که عارض مهیت نشود یا نه مقتضی این است و نه مقتضی آن اگر حق قسم اول
بود باید که همه وجودها عارض مهیت باشند پس گفتن که وجود در حق باری تعالی عارض مهیت نیست خطا بود و اگر حق
قسم دوم بود پس باید که وجود در هیچ صورت عارض مهیت نبود لکن ما برهان درست کردیم که وجود در حق ممکنات عارض
مهیات است و اگر حق قسم سیوم است و آن آنست که وجود نه مقتضی عروض باشد و نه مقتضی لاعروض پس بودن وجود
صفت وی روا باشد و چون این هر دو قید صفت عرضی جایز الزوال باشد لابد معلل باشد بعلتی منفصل پس تعین
ذات واجب الوجود موقوف سببی منفصل باشد و این محال است و این برهان قاطع است بر بطلان این قول

برهان دوم آنست که اگر تمام مهیه باری تعالی وجوب وجود یا سلب مهیت سبب ممکنات یا وجود باشد یا این قید سلبی و یا مجموع این هر دو و اگر
وجود باشد پس باید که وجود در اشیاء همچنان بود که وجود از آن روی که وجود است یکی است و اگر قید سلبی باشد پس
عدم سبب وجود بود و این محال است و اگر مجموع این هر دو باشد پس عدم جزو علت وجود بود و این هم محال است اعتراض ابو علی
گوید چرا روا نبود که آن وجود مجرد مستلزم صفتی باشد که بسبب آن صفت سبب ممکنات بود جواب این اعتراض که
گفته شده است در کیفیت استلزام آن صفت باز آید زیرا که موثر در آن صفت یا وجود بود یا آن سلب یا
مجموع هر دو برهان سوم آنست که اتفاق است که حقیقت وجود متصور است بتصور بدیهی و از این که اتفاق
محققان حکما است که وجود مستغنی از تعریف بحد و رسم و اما تجرد آن مهیه هم متصور است و چون این هر دو
متصور بود مجموع هر دو متصور بود و اتفاق است که مهیه واجب الوجود متصور خلق نیست و محال باشد که آنچه
متصور باشد عین آن بود که متصور نبود پس معلوم شد که حقیقت او غیر وجود مجرد است برهان چهارم آنست که در علم
منطق درست شده است که وجوب و امکان و امتناع کیفیات نسب موضوع است بمحمول مثلا گویی الانسان یجب
ان یکون حیوانا انسان موضوع بود و حیوان محمول و موصوف بودن انسان بحیوان نسبتی است میان موضوع
و محمول و وجوب کیفیت این نسبت است پس چون گوییم یجب ان یکون الباری تعالی موجودا حقیقت و کون تلک
الرابطه ممتنع التغیر ان وجوب و چون این معلوم شد لازم آید که وجوب البته معلوم نشود الا که مهیه غیر
وجود باشد برهان پنجم ابوعلی سینا گفت وجود ممکنات غیر مهیتهای ایشانست و دلیل او بر این مطلوب آنست
که ما میدانیم که مهیات ممکنات میدانیم در وقتی که وجود ایشان ندانیم پس مغایرت لازم باشد ما نیز میگوییم که ما مهیه
واجب الوجود میدانیم در وقتی که مهیه او ندانیم پس مغایرت لازم باشد برهان ششم مقدمه ایست که ابوعلی سینا
و بیشتری از عقلا بروی اعتماد کرده اند و آن آنست که هر گاه که افرادی باشد داخل تحت یک نوع
هر چه بر یکی روا باشد بر همه روا باشد پس اگر ذات باری مجرد وجود بود هر چه او را ممتنع بود باید که همه وجودها را
ممتنع بود و هر چه دیگر وجودها را ممتنع بود باید که او را هم ممتنع بود پس چون دیگر وجودها عارض مهیتها اند

این

و متغیر و فانی لازم آید که این معنی در همه وجودها جایز باشد و همچنانکه وجود او قایم بنفس و متعالی و واجب الدوام
باید که این معنی در همه وجودها جایز باشد و همچنانکه این سخن باطل است معلوم شد که این مذهب باطل است حجت ابو علی
سینا آنست که اگر وجود باری تعالی صفت مهیه او بود و هر چه صفت چیزی بود مفتقر بود بموصوف و مفتقر
بغیری ممکن لذاته بود و ممکن را سبب باید و سبب آن وجود جز آن مهیه نبود و سبب متقدم باشد بوجود بر معلول پس لازم
آید که مهیه متقدم باشد بوجود بر وجود خود و این محال است جواب همچنانکه موثر متقدم باشد بر اثر قابل
متقدم باشد بر مقبول پس اگر تقدم موثر بوجود باید تقدم قابل هم بوجود باید پس مهیات ممکنات که قابل وجودند
باید که متقدم باشند بر وجود خود و اگر رواست که تقدم قابل بر مقبول بنفس مهیه بود نه بوجود چرا روا نبود که
تقدم مهیه که موثر است بوجود که اثر است بنفس مهیه باشد نه بوجود المسئلة التاسعة فی انه تعالی لیس
بمتحیز در آغاز مسئله حدوث بیان کردیم که اگر متحیز منقسم باشد جسم بود و اگر منقسم نبود جوهر فرد بود و ما در این
مسئله براهین بسیار آریم برهان اول آنست که هر چه متحیز بود منقسم بود و هر چه منقسم بود ممکن الوجود بود پس لازم آید
که هر چه متحیز بود ممکن الوجود بود پس لازم آید که هر چه ممکن الوجود نبود باید که متحیز نبود بیان آنکه هر چه متحیز باشد
منقسم بود و این بنا است بر مسئله نفی جوهر فرد و ما این مسئله بشرح بیاریم ان شاء الله تعالی بیان آنچه هر چه منقسم بود
ممکن الوجود بود زیرا که هر چه منقسم بود دو قسم در وی فرض توان کرد و چون چنین باشد او مرکب باشد از اجزا
و هر چه مرکب باشد از اجزاء او مفتقر هر یک از اجزاء خود بود و هر یک از اجزاء او غیر او بود و هر چه مفتقر بغیر بود
بود ممکن لذاته بود پس درست شد که هر چه متحیز بود منقسم شد و هر چه منقسم بود ممکن لذاته بود پس لازم آید که هر چه ممکن
لذاته نبود باید که متحیز نبود برهان دوم آنست که ما درست کردیم در مسئله حدوث اجسام که هر چه متحیز بود محدث
باشد و در مسئله قدم صانع درست کردیم که صانع عالم محدث نبود پس گوییم اگر صانع متحیز بود محدث باشد لکن محال است
که محدث باشد پس محال است که متحیز باشد برهان سیوم آنست که در مسئله حدوث اجسام درست کردیم که هر چه
جسم بود متناهی بود و هر چه متناهی بود قابل زیادت و نقصان بود و هر چه قابل زیادت و نقصان بود هستی او بتخصیص مخصص بود

یکی محقق بود باید که متساوی بود پس اگر از یک جهت متناهی بود و از همه جهات هم متناهی بود و اگر از یک جهت
نامتناهی بود و از دیگر جهت از دیگر جهت هم نامتناهی بود و اگر متناهی باشد پس کل الجهات بالای او خالی بود
و خلق عالم در آن حیزها جایز بود و برین تقدیر ذات او تحت عالم بود و این باتفاق محال است پس معلوم شد
که حاصل شدن او در مکان و حیز محال است شبهه پنجم دو نوع است یکی از عقل دوم از نقل اما شبهه عقلی آنست
که هر دو موجود که فرض کرده شود یا متداخل باشند یا متباین اما متداخل چون جسم و عرض و اما متباین چون
ذوات و اثبات هستی بخلاف این دو قسم محال است و در عقل نمی آید جواب این شبهه آنست بر دو مقدمه
مقدمه اول آنست که قسمت عقلی تقاضا سه قسم میکند یکی متحیز و دوم قایم بمتحیز سیوم آنچه نه متحیز بود و نه
قایم بمتحیز اما آن دو قسم اول اتفاقیست اما قسم سیوم اگر کسی انکار کند از دو حال بیرون نبود یا گوید به بدیهه
عقل میدانیم که وجود او محال است و اگر دعوی بدیهه کند این سخن باطل است زیرا که هر چه بدیهی البطلان باشد عقلا
در آن خلاف نبود و اکثر عقلا این قسم اثبات کرده اند یکی که فلاسفه میگویند ارواح فلکی موجوداتی اند نه متحیز و نه قایم
بمتحیز و همچنین میگویند ارواح انسانی نه متحیز است و نه قایم بمتحیز و اگر امتناع این قسم به بدیهه عقل معلوم بودی
عقلا آنرا اثبات نکردندی پس دانستیم که دعوی بدیهه نتوان کردن در امتناع این قسم پس ابطال او جز
استدلالی نباشد مقدمه دوم آنست که این مقدمه که میگویند هر دو ذات که باشند یا متداخلان باشند یا متباینان
این سخن علی الاطلاق درست نیست زیرا که احتمال دارد در دو ذات که هر دو متحیز باشند و احتمال دارد که هیچ
متحیز نباشند و احتمال دارد که یکی متحیز باشد و یکی متحیز نباشد اگر هر دو ذات متحیز باشند لابد باشد که
متداخلان باشند یا متباینان اما اگر هیچیک متحیز نبود محال باشد که کسی گوید این چنین دو ذات یا متداخلان
یا متباینان زیرا که متداخلان آن باشند که هر دو در یک حیز باشند و متباینان آن باشند که هر یک در حیزی دیگر
باشند پس تداخل و تباین فرع آنست که در حیز باشند و چون هیچ دو ذات در حیز نباشند بدیهی است که محال بود
و گفتن که ایشان متداخلانند یا متباینان و همچنین اگر دو ذات باشند یکی متحیز دوم نامتحیز محال باشد که گوئی

ایشان متداخلانند یا متباینان و چون این هر دو مقدمه درست شد به جواب شبهه باز آئیم و گوئیم این کس
که میگوید خدای تعالی باید که در جهت باشد یا دعوی میکند که این قضیه بدیهی اولیست یا مسلم میدارد که بدیهی
نیست و برین دلیل میگوید اگر دعوی بدیهی میکند بروی دو سخن است ما را اما اول آنکه بدلیل درست کردیم که این بدیهی نیست
و اما دوم آنکه چون دعوی بدیهه میکند حجت گفتن بروی ضایع و بی فایده بود و اگر مسلم میدارد که بدیهی نیست
و استدلالی است آنچه گفته است دلیل نیست زیرا که آنچه میگوید که هر دو ذات که فرض کرده شود یا متداخلان
باشند یا متباینان ما برهان قطعی درست کردیم که این سخن آنگاه حق بود که این هر دو ذات در مکان
باشند پس صحت این مقدمه موقوفست بر اثبات آنکه باری تعالی در مکان است پس چون او اثبات
آنکه باری تعالی در مکان است بدان مقدمه کند که این دور باشد و دور باطل باشد و هر کس را که انصاف باشد
و فهم داند که این جواب وافی و کافیست از این شبهه اما شبهه [illegible] آنست که در قرآن و اخبار الفاظی آمده است
که موهم جهت باشد و بدانکه ما را در جواب این نوع سخن اصلی است و آن آنست که هر گاه که ظاهر نقلی
باشد و دلیل عقلی قطعی قایم شود بر نقیض آن چهار قسم بیش نیاید اول آنکه تصدیق عقل کنیم و هم تصدیق نقل
و این محال است و الا تصدیق نقیض لازم آید دوم آنکه تکذیب هر دو کنیم و این هم باطل است و الا تکذیب نقیضین لازم آید
سیوم آنکه تصدیق ظاهر کنیم و تکذیب عقل کنیم و این محال است زیرا که دلایل عقلی اصل است و دلایل نقلی را
اگر تکذیب عقل کنیم ابطال اصل کرده باشیم و چون اصل باطل شد فرع هم باطل شود پس نه عقل ماند و نه نقل
چهارم آنست که تصدیق دلایل عقلی کنیم و دانیم که مراد خدای تعالی از آن الفاظ آن ظاهر نیست بلکه چیزی دیگر است
و این قسم حق است و چون این درست شد مراد اصولی برهانی را به تفاصیل آن تاویلات هیچ کاری نبود
این خلاصه سخن عقلی درین باب و اما تاویلات آیات علی سبیل التفصیل در تفسیر بزرگ خود یاد کردیم علی سبیل
الاستقصاء و بالله التوفیق المسئلة التاسعه در [illegible]
[illegible] آنکه ترسایان گویند صفت علم حق در عیسی حلول کرد

وجماعتی از جاهلان باشند که گویند ذات او در بدن شخصی یا در روح شخصی حلول کند و این سخن نزدیک عاقلان باطلست
و برهان بطلان این آنست که اگر ذات او یا صفتی از صفات او در چیزی حلول کند یا چنان باشد که آن حلول جایز
باشد یا واجب اگر واجب باشد محتاج محل بود و هرچه محتاج غیر باشد ممکن الوجود باشد پس واجب آید که واجب الوجود
ممکن الوجود بود و این محال است و اگر آن حلول جایز بود چنانکه قبل الحلول و بعد الحلول هیچ تغیر در ذات و صفات او
در نیاید پس آن نفی حلول را باشد شبهة نصاری که عیسی مرده زنده کرد و این جز بقوت الهی نتوان کردن جواب
چرا روا نبود که آن مرده زنده کردن فعل خدا باشد لکن بروفق دعوی عیسی حاصل شد از برای اظهار معجزه او
و مرا درین مسئله با ترسائی مناظره افتاد او را گفتم مسلم میداری که از عدم دلیل عدم مدلول لازم نیاید گفت
بلی گفتم حلول روا میداری فی الجمله پس دلیل چیست که در زید و عمرو حلول نکرده است بلکه دلیل چیست که در حیوانی
خسیس که فرض کرده شود حلول نکرده است گفت این سخن لایق تو نیست زیرا که ما این سخن در حق عیسی از برای
آن اثبات میکنیم که در حق او مرده زنده کردن ظاهر شد و چون این معنی در حق زید و عمرو یافت نمیشود چگونه این حلول
اثبات کنیم او را گفتم من ترا اول گفتم که از عدم دلیل عدم مدلول لازم نیاید مسلم داشتی و چون این سخن مسلم
داشتی ترا این جواب سود ندارد زیرا که مرده زنده کردن نزدیک تو دلیل حصول آن حلول است و در حق
زید و عمرو و گربه و موش این دلیل یافت نمیشود و لکن چون از عدم دلیل عدم مدلول لازم نمی آید
از آنکه گربه و موش مرده زنده نمی کنند عدم حلول لازم نیاید پس ترا ممکن نباشد جزم کردن بنفی حلول
در حق گربه و موش و نصرانی منقطع شد وجه دیگر گفتم اگر بر دست عیسی مرده زنده شد بر دست موسی عصا ثعبان شد
و چوب را ثعبان کردن عجب تر است از مرده زنده کردن و چون در حق موسی علیه السلام هیچ حلول نبود
پس در حق عیسی علیه السلام همین باشد والله ولی التوفیق [illegible] از جهال دعوی اتحاد کنند از دو یکی
خود مطلق محال است زیرا که در وقت اتحاد یا هر دو موجود باشند یا هر دو معدوم شوند یا یکی موجود باشد
و دوم معدوم اگر هر دو موجود باشند پس دو باشند نه یکی و اگر هر دو معدوم شوند و سیومی پدید آید پس آن اتحاد نباشد

بلکه آن هر دو شیء فانی گشته باشند و سیومی حاصل شده باشد و اگر یکی مانده بود و دوم فانی شده اتحاد هم
محال بود زیرا که موجود و معدوم متحد شوند لازم آید که وجود عدم باشد و عدم وجود و این محال است
پس پیدا شد که اتحاد محال است وبالله التوفیق المسئلة [illegible] فی انه تعالی یمتنع ان
یکون محلا للحوادث مشهور آنست که کرامیان روا دارند حدوث صفات در ذات باری تعالی
و دیگر طوایف روا ندارند بدانکه کرامیان میگویند که بیشتر فرق عقلا این معنی روا دارند اگرچه بزبان
منکران باشند و اما معتزله مذهب ابوعلی و ابوهاشم آنست که اگرچه ارادت و کراهت لا فی محل باشند
اگر صفت مریدی و کارهی در ذات خداوند پدید آید و آن هر دو صفت حادثست و همچنین چون
مرئی و مسموع حاضر شود صفت مدرکی در ذات خداوند پدید آید حادث شود بلی احتراز لفظ حدوث کنند
و لفظ تجدد گویند اما این مضایقات در مجرد عبارتست اما معنی متفق علیه اما ابوالحسین بصری او میگوید
ذات باری تعالی موجب صفات عالمیت بشرط حضور معلوم چون معلومات متجدد میشود عالمیات در ذات
متجدد میشود پس باری تعالی محل حوادث باشد و اما اصحاب ما میگویند حکم عبارتست از تعلق خطاب شرع پس
میگویند نسخ حکم یا رفع حکم باشد یا انتهاء حکم و علی التقدیرین این تغیرات در آن تعلقات است و میگویند علم خدای تعالی
یکیست نامتغیر لکن قبل وقوع المعلوم متعلق بانه سیقع و بعد وقوعه یزول ذلک التعلق و یصیر متعلقا بانه کان واقعا
و این تصریح است بتغیر این تعلقات و میگویند قدرت خدای تعالی متعلق بود از ازل تا ابد بایجاد موجود معین
چون ایجاد کرد آن مقدور در وجود آمد آن تعلق منقطع شد زیرا که آن تعلق اگر باقی ماند پس لازم آید که
قادر باشد بر ایجاد موجود و این محال است پس اگر بعد از وجود مقدور تعلق قدرت باعدام حادث شود و چون
معدوم کرد آن تعلق زایل شود و تعلق قدرت باعاده حادث شود و همچنین ارادت از ازل تا ابد متعلق بود بترجیح
آن موجود معین چون این چیز مرجح شد در وجود آمد آن تعلق باقی نماند پس این هم نوع تغیری است و باتفاق
روا نبود که معدوم مرئی باشد یا مسموع لیکن باری تعالی در ازل رائی غیر خود نبود و سامع کلام غیر خود نبود پس در لایزال

بذات موصوف پس لازم آید که محل حوادث باشد و ما در مسئلهٔ کلام و ارادت بیان کنیم که آن صفات قدیمه‌اند و محدث نیست
پس اشکال زایل شد و بالله التوفیق المسئلة السادسة عشر فی بیان کونه تعالی قادرا مذهب مسلمانان
آنست که تأثیر باری تعالی در عالم بحکم قدرت و اختیار است و مذهب فلاسفه آنست که تأثیر او در عالم تأثیر ایجاب است
چون تأثیر آفتاب در روشنایی و تأثیر آتش در گرمی پیش از آنکه در مقصود خوض کنیم مقدمه فرا پیش داریم در بیان حقیقت قادر
میگوییم قادر بر آن ذات باشد که فعل و ترک از وی جایز بود بحسب دواعی و ارادت چنانکه آدمی اگر خواهد که برود
تواند و اگر خواهد که نرود هم تواند در رفتن و نارفتن موقوف باشد بر ارادت اما اثر کردن آتش در گرمی
بخلاف اینست زیرا که اثر کردن او در گرمی موقوف نیست بر ارادت او بلکه لذاته است [illegible]
درین مقام سؤالات است سؤال اول آنست که روا نیست که از وی فعل صادر شود در وقتی که ترک صادر
شود رجحان یک طرف بر دوم یا موقوف هیچ مرجح نبود یا موقوف مرجح باشد بدو دلیل دلیل اول آنست که اگر
رجحان بلا مرجح روا بود پس نفی صانع لازم آید دلیل دوم آنست که ما از خود می‌یابیم که تا در دل ما تقاضا
و ارادتی بفعل پدید نیاید فعل کرده نشود و تا در دل کراهیتی و نفرتی پدید نیاید ترک راجح نشود و هر بار
که ارادت فعل و ترک برابر شود هیچ رجحان ظاهر نشود و مرد متحیر باشد پس معلوم شد که رجحان یک طرف فعل
و ترک بر دوم طرف موقوف مرجح باشد و چون این پیدا شد گوییم چون مرجح فعل بتمامت حاصل شد یعنی قدرت
باشد و ارادت جازم و ... باشد و وقت و آلت و مصلحت حاصل باشد و هیچ مانع نه عقلی و نه شرعی بتقدیر
حصول این همه شرایط یا ترک ممکن باشد یا روا نباشد اگر ممکن بود پس با حصول این همه موجبات هم فعل و
ترک روا بود پس رجحان فعل را بر ترک مرجحی دیگر باید و سخن در مقام دوم چون سخن در مقام اول بود
و بتسلسل انجامد و این باطل است پس پیدا شد که هرگاه که جملهٔ موجبات از قدرت و داعی و شروط و انتفاء موانع حاصل آید
صدور فعل واجب باشد و هرگاه که قیدی ازین قیدها مختل شود صدور فعل محال باشد پس فاعل در آن وقت که فعل از او
در وجود آمد واجب التأثیر بود و در آن وقت که در وجود نیامد ممتنع التأثیر باشد و برین تقدیر هیچ فرق نماند

میان

میان موجب و مختار بلکه فرق آنست که شرایط تأثیر ما در افعال ما روا است که متغیر شود لاجرم گاه فاعل گردیم
و گاه تارک اما شرایط تأثیر ذات باری تعالی در افعال او روا نیست که متغیر شود لاجرم باید که او همیشه
موثر باشد اینست سؤال فلاسفه و حاصل سخن ایشان آنست که موثر جز موجب معقول نیست
زیرا که اگر کل ما لابد منه حاصل باشد صدور فعل واجب بود و اگر کل ما لابد منه حاصل نباشد صدور فعل
ممتنع باشد و نزدیک ایشان آنست که مجموع قدرت با داعی علتی موجبه مر فعل را سؤال دوم
آنست که مذهب درست آنست که تغیر بر صفات حق جایز نیست و عدم قدیم محال است پس چون ارادت باری تعالی
و قدرت از ازل الی یومنا هذا متعلق بود بایجاد این فعل معین و تغیر آن تعلق محال باشد پس برین
تقدیر محال بود که باری تعالی موجب آن فعل نبود پس موجب بالذات باشد و قادر مختار نبود سؤال سوم
نه مذهب درست آنست که خلاف معلوم خدای تعالی محال الوقوع است پس چون عالم بود بوقوع عالم در وقت معین
و عالم بعدم او در دیگر اوقات پس قادر نباشد بر ترک ایجاد در وقت وقوع و بر فعل در وقت عدم
پس قادر نباشد بلکه موجب باشد سؤال چهارم ترک فعل عبارتست از آنکه فعل بر عدم اصلی بماند و
عدم صحت مقدوری ندارد زیرا که قدرت صفتیست موثره و عدم نفی محض است پس عدم صلاحیت امر
مقدوری نبود و چون ترک فعل عبارتست از ماندن فعل بر عدم اصلی و عدم اصلی را صحت مقدوریت نیست
هم از آن جهت که عدم است که هم از آن جهت که باقی است پس معلوم شد که ترک البته صلاحیت ترک نبود
و هرچه چنین باشد او موجب بالذات بود پس معلوم شد که فرق کردن میان موجب و میان قادر
بوجه من الوجوه [illegible] متکلمان را درین موضع دو قول است یکی آنست که صدور فعل از فاعل موقوف
داعی باشد و قول دوم آنست که صدور فعل از فاعل موقوف داعی نیست [illegible] قول اول تقریر جواب
که فعل موقوف داعی باشد لکن عند حصول الداعی واجب الوقوع نشود و الاصل ان الفعل یصیر عند
الداعی اولی بالوقوع ولکن لا ینتهی تلک الاولویة الی حد الوجوب و بدانکه ما را درین سخن دو اعتراض [illegible]

آنست که در آن وقت که فعل و ترک متساوی بود رجحان فعل بر ترک محال بود درین قول و الا رجحان موقوف داعی نباشد و این
قول آنست که رجحان موقوف داعی است و چون در وقت تساوی رجحان محال بود در وقت مرجوحی اولیتر
که وقوع طرف مرجوح محال بود و چون طرف مرجوح الوقوع بود لابد طرف راجح واجب الوقوع بود لامتناع خروج
عن طرفی النقیض معترض گوید آنست که با حصول کل مرجحات اگر فعل واجب الوقوع بود ما فرض
توانیم کرد که با حصول آن مرجحات گاه فعل واقع شود و گاه فعل واقع نشود و لابد باشد که بسبب کل آن مرجحات
با هر دو زمان برابر بود پس امتیاز وقت وقوع از وقت لاوقوع یا موقوف مرجحی بود یا موقوف مرجحی نبود
اگر موقوف مرجحی بود پس آنچه حاصل بوده است قبل انضمام هذا القید فان کان جاز اعادة التقسیم الاول و
انقلنا الی قید آخر و لزم التسلسل و اگر امتیاز وقت وقوع از وقت لاوقوع موقوف هیچ مرجح نباشد
نسبت کل آن مرجحات با هر دو وقت برابر بوده است پس اختصاص یک وقت بوقوع و دوم بلاوقوع ترجیح
یکطرف ممکن متساوی باشد و بر دوم طرف دیگر هیچ مرجح و این محال است پس بدین دو اعتراض این دو قول باطل
شد قول دوم و آن آنست که صدور فعل از قادر موقوف داعی نباشد و این اختیار اکثر علمای است و
تقدیر این سخن آنست که گفتیم العطشان اذا خیر بین شربتی قدحین متساویین من جمیع الوجوه و الهارب من السبع
الضاری اذا عن له طریقان فانه یختار احدهما لا لمرجح و بدین قول آن اشکال که فلاسفه گفته اند ساقط شود
اما سوال دوم و آن آنست که قدرت و ارادت باری تعالی از ازل تا امروز متعلق بوده است بایجاد فعل معین
پس آن تعلق ازلی بود پس عدم بروی محال بود پس باید که قادر نبود بر ترک و چون چنین باشد موجب باشد
که گوییم معنی مختار آن نبود که باختیار فعل و ترک از وی متصور باشد زیرا که آن خود محال باشد لکن آنست که اختیار
فعل و اختیار ترک کل واحد منهما بدلا عن الآخر ازوی ممتنع نبود و در حق باری تعالی این معنی معقول است اما
سوال سوم آنست که اگر قدرت و ارادت تعلق کرد بایقاع فعل در زمان معین علم تعلق کرد بوقوع
آن فعل در آن زمان و اگر قدرت و ارادت تعلق کرد بایقاع فعل در زمان دیگر علم تعلق کرد علم بوقوع فعل در زمانی دیگر

پس تعلق علم بوقوع فعل در زمان معین مع تعلق قدرت و ارادت بایقاع فعل در زمان معین و
چون چنین باشد علم مانع قدرت و ارادت بود و اما سوال چهارم را جواب آنست که قدرت
و داعی حاصل باشد مادام که فعل باقی ماند بعدم آید و برین وجه که گفتیم آن سوال ساقط شود و چون از این مقدمه
فارغ شدیم در مقصود شروع کنیم و گوییم دلیل بر آنکه باری تعالی قادر است آنست که درست کردیم
که عالم محدث است و محدث را موثری باید پس گوییم تاثیر آن موثر در وجود عالم یا بر سبیل تاثیر اختیاری
روا نبود که آن تاثیر بر سبیل وجوب ذاتی بود زیرا که تاثیر آن علت یا بر شرط موقوف بود یا بر هیچ شرط
موقوف نبود اگر بر هیچ شرط موقوف نبود مادام که علت باشد باید که معلول باشد پس یا قدم عالم لازم
آید یا حدوث صانع و ما این هر دو باطل کرده ایم و اگر تاثیر آن علت موقوف باشد بر شرطی آن شرط
یا قدیم باشد یا محدث اگر آن شرط قدیم باشد از قدم علت و قدم شرط قدم معلول لازم آید و اگر آن
شرط محدث باشد سخن در کیفیت حدوث آن شرط چون سخن در کیفیت حدوث آن معلول باشد پس اگر از برای
حدوث شرط دیگر باشد تسلسل حوادث لازم و آن محال است زیرا که ما به برهان درست کرده ایم که
حوادث را اول لا محاله است پس درست شد که تاثیر باری تعالی در عالم بر سبیل ایجاب نیست بلکه بر سبیل
صحت و اختیار است و مراد ما از قادر بیش ازین نیست پس معلوم شد که صانع عالم قادر است
اگر سائلی گوید چون بدلیل درست شد که محال است که عالم قدیم باشد پس حصول عالم قدیم باشد پس حصول
عالم در ازل محال باشد پس برین تقدیر چرا روا باشد که کسی گوید اگر چه علت موجب بالذات در ازل بود
الا آنکه معلول ممتنع الحصول بود در ازل پس عدم حصول معلول از برای عدم علت نبود لکن از برای قیام مانع
بود و آن حصول ازلیت است جواب گوییم که ازل منافی فعل است لکن اگر عالم در وجود آمده بودی پیش از آن
وقت معین بمقدار ده روز بدین قدر زیادتی ازلی نشدی پس پیش از حصول عالم بمقدار ده روز علت
حاصل بود و مانع زایل پس بایستی که عالم حاصل آمده بودی پیش از آن وقت که حاصل شد و چون اینمعنی نبود دانستیم

بدان ذات و آن ذات غیر آن صفت غیر آن صفت باشد و هرچه بغیری مفتقر بود ممکن لذاته بود
و او را موثری باید پس اگر عالمی زاید بود بر ذات لازم باشد که معلول ذات بود لکن این محالست
زیرا که موجب آن علم آن ذات بود و موصوف بآن علم آن ذات بود و هیچ شک نیست که آن ذات
فرد است من جمیع الوجوه پس بحقیقت فرد من جمیع الوجوه هم فاعل باشد و هم قابل و این محالست جواب
لان ان الفرد یمتنع ان یکون قابلا و فاعلا معا نمنع بینهم امتناع هذا علی ان الواحد لا یصدر عنه الا الواحد
و سیجئ الکلام علیه فی شبهتکم ان شاء الله تعالی شبهه دوم عالمی اگر از شرایط الهیت نیست پس اثبات نتوان کردن و اگر
از شرایط الهیت است پس آن مرکب بود از ذات و عالمی و هرچه مرکب بود ممکن باشد پس آن ممکن باشد و این محال
[illegible] چرا روا نبود که ذات موجب علم باشد و از وجوب هر دو وجوب آن حاصل باشد جواب اگر عالم
بود عالمی او عین ذات او نبود چنانکه در شبهه نخستین تقریر کردیم بلکه صفت زاید بود بر ذات پس گوییم ما ذات
واجب الوجود بی این صفت زاید کامل باشد من جمیع الوجوه یا نبود اگر کامل باشد من کل الوجوه پس آن علم معتبر
نباشد در حصول کمال پس او از صفات کمال نبود و هرچه چنین باشد منزه ذات واجب الوجود از وی اولی
باشد و اگر ذات واجب الوجود بی آن صفت کامل نبود پس لازم آید که آن ذات ناقص لذاته کامل بغیره باشد
و این محالست جواب گوییم چون علم کمال ذات بود هر گاه که ذات بی علم فرض کرده شود نقصان
لازم آید پس لزوم نقصان او از فرض خلو ذات است از علم نه از اثبات علم و بالله التوفیق فصل دوم
در بیان آنکه باری تعالی عالمست بکل معلومات برهان آنست که ذات باری تعالی حی است و هرچه حی است صحت ادراک او را
آن بود که هرچه صحت معلومی دارد بداند پس ذات باری تعالی اصح آن بود که عالم بود بکل معلومات و موجب
آن علم ذات اوست و نسبت آن موجب با همه یکسانست پس ترجیح یکی بر دیگری محال بود پس چون بعضی داند
لازم آید که همه داند و باید دانستن که درین مسئله مخالفان بسیارند و ما سخن هر یک اشارتی خواهیم کرد
نوع [illegible] از مخالفان آن قومند که میگویند روا نبود که عالم بود بذات خود زیرا که علم بجزئی تقاضا

اضافتی کند میان عالم و معلوم و ذات باری تعالی فرد مطلق است و منزه است از جمله جهات ترکیب و اضافت مگر بسبب
اعتبار بخود محال است پس علم او بذات او محال باشد بخلاف علم ما بذات ما زیرا که ذات ما فرد مطلق نیست
پس این سخن در ذات ما روا نبود جواب ما آنست که چون درست شد که او عالم است بجزئی عالم بود بهر که
عالمست بدانکه بدان چیز پس لابد بود که عالم باشد بخود پس معلوم شد که باری تعالی عالم بود بذات خود
و اما آنچه خصم گفت که اضافة الشیء الی نفسه محال قلنا لانم بدلیل انه یصح ان یقال انه و حقیقته نوع
دوم از مخالفان قومی گویند عالمست بذات خود لکن عالم نیست بمعلومات دیگر و شبهه ایشان آنست که علم
صورتی است و همه معلوم در ذات عالم بر مثال صورت روی که در آینه پیدا شود و باید که بعدد هر معلوم
صورتی باشد زیرا که آن صورت که در ذات عالم حاصل شود مساوی ماهیت معلوم باشد و چون ماهیات معلومات مختلف باشند صور نیز
که مطابق آن ماهیات باشند هم مختلف بود پس اگر باری تعالی عالم باشد بماهیات اشیا لازم آید که بعدد هر معلوم در ذات
باری تعالی صورتی باشد و چون چنین باشد کثرت در ذات باری تعالی پدید آید و این محالست جواب اولا لانم که علم عبارت
از انطباع صور بلکه نزد ما عبارتست از نسبتی مخصوصه میان ذات عالم و ذات معلوم پس از کثرت معلومات
جز کثرت اضافات حاصل نشود و کثرت اضافات منافی وحدت ذات نباشد زیرا که واحد نصف دو باشد و ثلث
ثلثه و ربع اربعه و هلم جرا الی ما لا نهایة له پس معلوم شد که کثرت نسب و اضافات منافی وحدت ذات نیست و بالله
التوفیق نوع سیوم از مخالفان میگویند باری تعالی عالم است بماهیات کلی لکن عالم نیست بمتغیرات
و شبهه ایشان آنست که اگر عالم باشد بدانچه زید اینجا نشسته است چون زید از اینجا برخاست آن علم
بماند یا نماند اگر بماند جهل بود و این بر خدا محال است و اگر نماند تغیر بود و تغیر بر خدای تعالی محالست
و بدانکه متکلمان بسبب این شبهه دو طایفه شدند امام شیخ [illegible] گفت العلم بان الشیء سیوجد نفس العلم
بوجوده اذا وجد و گفت دلیل برین آنست که ما دانیم که فردا زید در شهر خواهد آمدن و تقدیر کنیم که آن علم بماند
تا آنگاه که زید در آید لابد باشد که ما بدان علم نخستین میدانیم که زید آن عیب شهر در آمد و چنین سهو و غفلت بر خدای تعالی

لاجرم ان العلم بان الشیٔ الفلانی سیوجد یکون نفس العلم بوجوده لو وجد و اما ابو الحسین البصری گفت این مذهب باطل است
وزعم بان العلم بان الشیٔ سیوجد یمتنع ان یکون نفس العلم بوجوده اذا وجد و احتج علیه بوجوه الاولی ان من شرط
المثلین ان یقوم کل واحد منهما مقام الآخر والعلم بان الشیٔ سیوجد لا یقوم البتة مقام العلم بانه موجود الآن فان قبل
وقوع المعلوم لو اعتقد انه سیقع بعد ذلک کان علما و لو اعتقد انه وقع الآن کان جهلا و اما حال وقوعه ینعکس الامر
فلو اعتقد انه سیقع کان جهلا و لو اعتقد انه واقع کان علما فثبت ان کل واحد منهما لا یقوم مقام الآخر و ذلک
یقتضی کونهما مختلفین فی الحقیقة و اذا وقع الاختلاف فی الحقیقة لا یمکن دعوی الاتحاد و ثانیها ان کونه علما بانه سیقع غیر
مشروط بوقوعه و ما لیس مشروطا بشیٔ یمتنع ان یکون هو عین ما یکون مشروطا بشیٔ و ثالثها ان مجرد العلم بان الشیٔ
سیقع لا یکون علما بوقوعه اذا وقع فان من علم ان زیدا سیدخل البلد غدا ثم انه جلس فی بیت مظلم لا یمیز بین اللیل
والنهار و بقی علی هذه الحالة حتی جاء النهار و دخل زید البلد فههنا هذا الشخص بمجرد علمه بان زیدا سیدخل الدار
غدا لا یصیر عالما بانه دخل الآن فی البلد فثبت ان العلم بان الشیٔ سیوجد لا یکون علما بوجوده اذا وجد بل لا بد من علم
ان زیدا سیدخل الدار غدا ثم علم حضور الغد حتی یتولد من هذین العلمین علم بان زیدا دخل الآن الدار و رابعها
ان العلم بالشیٔ صورة مطابقة للمعلوم و لا شک ان حقیقة سیقع مخالفة لحقیقة الوقوع فی الحال فوجب ان یکون العلم
باحدهما مخالفا للعلم بالآخر و چون ابو الحسین البصری قول شیخ را باین دلایل باطل کرد الزام کرد که علم باری تعالی در جزئیات
متغیر شود و گفت موجب این علم ها ذات باری تعالی است لکن شرط ایجاب حضور معلوم است پس هرگاه که معلومی واقع
بر وجهی معین شد ذات موجب حصول علم شد بآن بر آن وجه معین و چون معلوم شد گوییم که چون معلوم بر آن وجه نماند و بر وجه دیگر
که واقع شود لاجرم آن علم اول نماند علمی دیگر حادث شود و شیخ را بروی دو سؤال آوردند سؤال اول آنکه این علم که زایل
شد قدیم بود یا محدث اگر قدیم بود پس عدم قدیم روا داشته باشی و اگر این دلیل روا بود دلیل حدوث اجسام
باطل شود و اگر محدث بود پیش از حدوث او اگر علمی دیگر بوده است محدث حوادث لا اول لها باشد و اگر این
روا باشد دلیل حدوث اجسام باطل شود و اگر علمی دیگر بوده است قدیم پس قدیم معدوم شده باشد و اگر هیچ علمی

نبوده است نه قدیم و نه محدث پس اثبات جهل مطلق شده سؤال دوم آنست که تغیر محال است بر باری تعالی علی الاطلاق
برهان این آنست که هر صفت که فرض کرده شود ما ذات باری تعالی کفایت باشد در ثبوت آن یا کفایت
باشد در سلب آن یا کفایت نبود نه در سلب و نه در ثبوت اگر کفایت باشد در ثبوت یا سلب باید که آن
ثبوت یا آن سلب دایم باشد پس تغیر محال بود و اگر کفایت نبود نه در ثبوت و نه در سلب پس ثبوت آن صفت
و سلب آن صفت موقوف غیری باشد پس گوییم ذات باری تعالی موقوف باشد بر آنچه یکی ازین دو طرف حاصل باشد
یعنی یا ثبوت آن صفت یا سلب آن صفت و ثبوت آن صفت و سلب آن موقوف ثبوت غیری باشد یا سلب آن غیر
والموقوف علی الموقوف علی الغیر موقوف علی الغیر و الموقوف علی الغیر ممکن لذاته پس لازم آید که واجب الوجود لذاته
ممکن الوجود لذاته باشد و این محال است پس معلوم شد که تغیر مطلقا بر صفات خدای تعالی محال است و چون این
درست شد گوییم این دلیلها که ابو الحسین گفت موجب تغیر تعلقات علم است و موجب تغیر نفس علم
نیست لکن از باب نسب و اضافات است و آن را در اعیان وجود نیست پس از تغیر تعلقات تغیر در علم خدای تعالی
واقع نشود و بالله التوفیق نوع دیگر از مخالفان هشام بن الحکم است که میگوید باری تعالی در ازل عالم نبود
بماهیات و حقایق اشیا اما علم او باشخاص و احوال آنگاه پدید آید که آن اشخاص موجود شوند و او را بر آن
دو شبهه است شبهه اول آنست که میگوید العلم یتعدد بتعدد المعلوم والدلیل علیه انه یصح العلم باحد
المعلومین مع الذهول عن العلم بالمعلوم الآخر و ذلک یوجب التغایر قطعا و اگر کسی گوید که من علم اثبات نکنم خدا را
لکن عالمیت اثبات کنم این نزاعست در عبارت و ما آن سخن که در علم تقریر کردیم بعینه در عالمیت تقریر کنیم
لانه یمکننا ان نعلم عالمیة الله تعالی باحد المعلومین حال الذهول عن عالمیته بالمعلوم الآخر و ذلک یوجب التغایر
و چون این مقدمه درست شد گوییم اگر عالم بودی بمعلومات نامتناهی لازم آید که علوم نامتناهی حاصل شده باشد دفعة واحدة
یا عالمیات نامتناهی حاصل باشد دفعة واحدة و این محال است زیرا که هر عددی که موجود باشد قابل زیادت و نقصان بود
و هر چه قابل زیادت و نقصان باشد محال باشد که نامتناهی بود جواب گفته اند که علم کلی است لکن تعلق متعدد است و تعلقات

زیرا که خاصیت قدرت ایجادست و آن بنسبت با همه اوقات برابر باشد و علم نیز برابر که علم بوقوع تبع
وقوع باشد و ما را مرجحی می باید که وقوع تبع او بود پس باید که آن مرجح صفتی دیگر بود زاید بر علم و
قدرت و ظاهرست که حیوة و کلام و سمع و بصر و قدم و بقا صالح این معنی نیست پس صفتی دیگر باید و آن
ارادتست اگر سائلی گوید لا نسلم ان تقدم المتاخر و تاخر المتقدم جایز و ذلک لان من المحتمل ان
یکون هذه الحوادث الارضیة مستندة الی الاتصالات الفلکیة و تلک الاتصالات لازمة من کون کل واحد
منها متحرکا علی وجه خاص و کون کل واحد منها متحرکا علی وجه خاص انما کان لان هیئة کل واحد منها مخالفة للهیئة الاخری
فلا جرم کان کل واحد من تلک الهیئات مستلزما نوعا معینا من الحرکات جواب هذا مدفوع فی وجهین احدهما
ان القول بان ذات کل واحد منها هی الموجبة لتلک الحرکة باطل لان تلک الهیئة دائمة والحرکة غیر دائمة والدائم
لا یکون علة لغیر الدائم الثانی هو ان هذا محتمل ولکنا قد دللنا علی حدوث الاجسام فلم اختص حدوث العالم
بذلک الوقت المعین ولم یحدث قبله ولا بعده [illegible] عن الاول بانه من المحتمل ان یکون ایجاب الشیء الدائم
لهذا الحادث المعین مشروطا بان یسبقه حادث فکان ایجابه لذلک الحادث مشروطا بان یسبقه حادث آخر
و هلم جرا فعلی هذا یکون ایجابه للمتاخر مشروطا بسبق الحرکة المتقدمة و بهذا الطریق لا یمتنع کون الدائم
علة للمتغیر و عن الثانی ان بتقدیر ثبوت القول بحدوث العالم و حدوث الزمان لم یکن قبل اول الزمان
الموجود زمان آخر البتة و اذا کان کذلک لم یکن له قبل و اذا لم یکن له قبل لم یصح ان یقال لم لم یوجد قبل
دوم اگر مسلم داریم که تقدم و تاخر جایزست چرا روا نبود که موثر در آن ترجیح قدرت باشد و آنچه
گفت که خاصیت قدرت ایجادست و حقیقت ایجاد بنسبت با همه برابر باشد گوییم خاصیت ارادت ترجیح
بود و حقیقت ترجیح بنسبت با همه اوقات برابر باشد پس اگر قدرت مفتقر باشد بمرجحی دیگر ارادت باید که مفتقر بود
بمرجحی دیگر و این مودی باشد بتسلسل و تمام تقریر این سوال آنست که همچنانکه در عقل جایزست که قدرت درین
وقت ایجاد کند و در ما قبل و ما بعد در عقل هم جایزست که ارادت درین وقت تخصیص کند نه ما قبل و ما بعد پس اگر

ان

آن جواز مفتقرست بمرجحی دیگر این جواز باید که مفتقر باشد بمرجحی دیگر و اگر در ارادت حاجت نیست چرا روا نبود
که در قدرت هم حاجت نبود سوال سیوم چرا روا نبود که آن مرجح علم باشد و آنچه گفت
علم بوقوع تبع وقوع بود و ما را صفتی می باید که وقوع تبع او بود جواب آنست که ما نمیگوییم که
موثر در ایقاع فعل علمست بوقوع آن فعل البته تا این سخن بر ما لازم آید بلکه میگوییم علم باری تعالی
بدانچه این فعل مشتمل است بر وجه حسن و خالیست از جمله جهات قبح موجب رجحان فعل باشد بر ترک
و برین تقدیر اشکال باقی نماند جواب از سوال اول آنست که اگرچه زمان محدثست لکن تقدیر کنیم
که از اول حدوث عالم تا امروز هزار بار فلک الثوابت گشته است که هم تقدیر وقوع عالم کردن
چنانکه تا امروز ده هزار بار گشته بودی هم جایزست و تقدیر عالم کردن چنانکه تا امروز
پانصد بار گشته بودی هم جایزست و چون این هر سه تقدیر جایز بود رجحان یکی از این احتمال
لابد از برای تخصیص مخصص باشد و اما سوال دوم که گفت چرا ارادت تخصیص احداث عالم بر وجه
کرد دون ما قبل و ما بعده جواب گوییم حقیقت ارادت صفتیست که او مقتضی تخصیص است
چنانکه حقیقت سواد آنست که سیاه بود و حقیقت بیاض آنست که سپید باشد و تعلیل حقایق محالست
اما حقیقت قدرت ایجادست و تاثیر و حقیقت ایجاد غیر حقیقت تخصیص باشد پس با قدرت
ارادت باید و با ارادت ارادتی دیگر لازم نیاید و اما سوال سیوم که گفت مرجح فعل علم باری تعالی
باشتمال فعل بر وجه حسن و خالی بودن آن از جهات قبح جواب آنست که این سخن آنگاه ثابت
که درست شود که باری تعالی موجد افعال بندگان نیست تا آنگاه توان گفتن که باری تعالی فاعل حسن باشد
و فاعل قبیح نبود اما چون این اصل باطل شود آن سوال هم باطل شود و بالله التوفیق مسئله [illegible]
در نفی مریدی دو است شبهه نخستین آنست که هر کس که قصد کند بایجاد فعلی باید که حصول آن فعل
اولیتر باشد او را از عدم او فی نفس الامر او فی اعتقاده و هر گاه که چنین باشد آن فاعل ناقص لذاته

کامل لغیره واین محال است در حق خدای تعالی واما مقدمهٔ نخستین وآن آنست که کل فاعل بالاراده والقصد لابد
وان یکون وجود فعله اولی بالنسبة الیه من عدمه اما فی نفس الامر واما فی اعتقاده ودلیل آنست که اگر چنین
باشد پس هر دو نسبت با او برابر باشند واگر هر دو با او نسبت برابر باشند ترجیح کردن محال
باشد واما مقدمه دوم که کل من کان کذلک فهو ناقص لذاته مستکمل بغیره دلیل این آنست که چون این فعل
موجود شود آن اولیت حاصل شود وچون آن فعل موجود نشود آن اولیت حاصل نشود وحاصل
نا شدن آن اولیت نقصان باشد پس درست شد که هر چه چنین باشد او ناقص لذاته مستکمل بغیره
باشد واین در حق خداوند محال است اگر گویند قصد باری تعالی بایجاد فعلی از برای آن باشد
یا مصلحتی به بندگان باز گردد نه از برای مصلحتی که بوی باز گردد جواب آنست که رسانیدن آن
مصلحت به بندگان باید که با او اولیتر باشد از نارسانیدن آن مصلحت به بندگان پس باز دیگر آن
سخن باز گردد که لازم آید که ناقص لذاته مستکمل بغیره واین محال است شبهه دوم آنست که اگر باری تعالی
مرید بود ارادت او محدث بود لکن محال است که ارادت او محدث بود پس محال است که مرید بود
بیان مقدمه نخستین آنست که قصد کردن بایجاد فعل در حال دوام عدم فعل ممکن نبود ودر حال
دوام وجود فعل هم ممکن نبود پس باید که جز در حال حدوث فعل ممکن نبود وچون چنین باشد
از حدوث فعل حدوث ارادت لازم آید واما مقدمه نخستین آنست که ثبوت قصد در حال
دوام عدم فعل ممکن نبود ودلیل این آنست که چون فاعل قادر بود وفعل ممکن الحصول بود وهمه شرایطها
حاصل بود وهیچ مانع حاصل نبود وچون قصد کند بتحصیل فعل فی الحال لابد فعل واقع شود واگر نشود دلیل
باشد بآنکه قصد حاصل نبوده است پس درست شد که قصد کردن بایجاد فعل در حال دوام عدم فعل
محال باشد واما مقدمه سوم آنست که قصد در حال دوام وجود فعل هم محال باشد دلیل آنست
که ایجاد موجود محال است پس قصد کردن بایجاد موجود محال باشد چون این هر دو مقدمه درست شد

معلوم شد که قصد کردن بایجاد فعل جز در حال حدوث فعل ممکن نبود چون چنین باشد لازم آید که قصد
کردن بایجاد فعل محدث پس درست شد که اگر باری تعالی مرید باشد لابد ارادت او محدث
باشد لکن این محال است زیرا که چون احداث محدثات موقوف ارادت باشد وارادت محدث
بود آن ارادت را ارادتی دیگر باید وان مودی باشد بتسلسل وآن محال است پس معلوم شد
که اگر باری تعالی مرید باشد لابد ارادت او محدث باشد ومحدث بودن ارادت باری تعالی
محال است پس ثبوت ارادت در حق باری تعالی محال است شبهه سوم آنست که اگر باری تعالی مرید
خلق عالم بود از دو حال بیرون نبود یا مرید خلق عالم بود ازلاً وابداً یا مرید خلق عالم بود
در وقتی معین ومحال است که مرید خلق عالم بود ازلاً وابداً زیرا که بر این تقدیر عالم قدیم
بود وارادت خلق قدیم ارادت ایجاد موجود بود واین محال است ومحال است که مرید خلق عالم
باشد در وقتی معین زیرا که آن وقت ازلاً وابداً حاضر نباشد والا قسم اول لازم آید وچون
این وقت محدث بود سخن در احداث آن وقت چون سخن در حدوث نفس عالم بود پس باید
که آن وقت را وقتی دیگر باید واین مودی باشد بتسلسل وآن محال است شبهه چهارم آنست
که اگر باری تعالی مرید احداث عالم بود یا آن ارادت قدیم بود یا محدث وهر دو قسم محال است
پس ثبوت ارادت در حق خداوند تعالی محال است بیانش آنکه روا نبود که ارادت قدیم بود
آنست که چون تعلق ارادت باحداث عالم در آن وقت معین قدیم ازلی بود باید که عدم بر وی محال باشد
لکن این سخن باطل است از دو وجه وجه اول آنست که حصول فعل در آن وقت هم واجب الوجود بود
لان لازم الواجب واجب وچون چنین شد ترک او محال باشد پس صانع موجب بالذات است لا فاعل
بالاختیار بود پس قدم ارادت ثابت کردن موجب نفی ارادت بود وکل ما ادی ثبوته الی نفیه کان
باطلا فکان القول بقدیم الاراده باطلا شبهه پنجم آنست که چون آن فعل در وجود آید تعلق ارادت

ابو الحسین بصری آنست که الحی هو الذی لا یمتنع ان یعلم و یقدر و نزدیک اصحاب ما آنست که الحی صفة قائمة بالذات
لاجلها لا یمتنع ان یعلم و یقدر حجة [illegible] آنست که میگویند وجدنا الذوات علی قسمین منها ما یصح ان یعلم
و یقدر و منها ما لا یصح ان یعلم و یقدر کالجمادات مع اشتراکها فی الذاتیة فلولا امتیاز البعض عن البعض بصفة والا
لامتنع هذا التفاوت ابو الحسین بصری میگوید ما دلیل گفتیم که ذات باری تعالی لنفس تلک الذات المخصوصة
مخالف دیگر ذاتهاست پس جایز است که صحت عالمی و قادری در حق باری تعالی معلل باشد بذات مخصوصه او
و برین تقدیر بهیچ صفت حاجت نباشد و این سوال برین دلیل لازم است [illegible] معتمد آنست که گوییم
امتناع علم و قدرت صفتی سلبی است و نفی آن امتناع سلب سلب بود و سلب سلب ثبوت بود پس صحت
علم و قدرت امری ثبوتی است و آن امر ثبوتی نفس ذات نیست زیرا که ما توانیم که این ذات بدانیم
در وقتی که هنوز این صحت معلوم نشده باشد پس دانستیم که حیوة خداوند تعالی صفتی است ثبوتی
حقیقی و الله اعلم المسئلة الثامنة عشرة فی اثبات ان الله تعالی [illegible] و قدرة و حیوة [illegible] اگر دعوی ما
درین مسئله بیش ازین نیست که علم و قدرت و حیوة خداوند تعالی عین ذات او نیست پس اگر معتزلی بدین معنی اقرار
میکند خلاف برخاست و اگر اقرار نمیکند ما برین معنی دلیل گوییم [illegible] اکثر علما درین بحث محل نزاع خبطی
عظیم است زیرا که ما را معلوم است که هر کس که چیزی داند میان عالم و معلوم تعلقی و نسبتی و اضافتی مخصوص باشد
و این اضافت عبارتست از دانایی و شعور و ادراک اکنون ما دعوی میکنیم که آن اضافت نفس ذات
نیست بلکه مجموع ذات و آن صفات دو چیز است [illegible] از اصحاب ما گویند سه است ذات و علم و او
صفتی است حقیقی قائم بذات و تعلق است و او اضافی است میان این صفت و میان این معلوم [illegible]
باقلانی و دیگر مثبتان حال گویند چهار است ذات و علم و عالمی که معلول علمست و تعلق و درین مقام خبطی
دیگر پدید آید و این تعلق صفت علمست یا صفت عالمی یا صفت هر دو و برین تقدیر که هم علم و هم عالمی متعلق باشند
پنج شود ذات و علم و عالمی و دو تعلق و بیشتر مشایخ متقدم فرق نکرده اند میان این وجوه لاجرم سخن در ضبط

افتد و دعوی ما بیش ازین قدر نیست که ذات و این نسبت و اضافت که نام او شعور است علم و ما دعوی
میکنیم که این اضافت نفس این ذات نیست [illegible] بر صحت این دعوی آنست که چون بدلیل
درست کردیم که عالم را موثر ذات الوجود لذاته ما را ذات معلوم شود و هنوز عالمی و قادری معلوم ما
نشده اگر عالمی نفس ذات بودی این سخن محال بودی و هم چنین توانیم که قادری بدلیل بدانیم هنوز
عالمی نادانسته پس باید که صفت قادری عین صفت عالمی نباشد و چون درست شد که عالم خداوند تعالی
عین ذات او نیست گوییم یا صفتی سلبی بود یا صفتی ثبوتی و محال است که صفتی سلبی باشد زیرا که علم عدم جهل هر دو یا
نبود بلکه آنچه در محل شبهه است که علم عدم جهل بود لکن این محال است زیرا که اگر مراد از آن جهل اعتقاد
خطاست ما میدانیم که چیزی هست که نه عالم بود و نه جاهل و اگر مراد از وی عدم علمست پس برین تقدیر
علم عدم عدم بود پس صفتی موجود باشد پس درست شد که علم خداوند تعالی صفتی است موجود قائم
بذات خداوند [illegible] ما مسلم میداریم که علم خداوند تعالی صفتی زائد بر ذات خداوند تعالی است لکن ما میگوییم آن
صفت نه معلوم است و نه مجهول و شما میگویید آن صفت معلوم است پس خلاف میان المقامین درین مقام است
جواب گوییم اثبات صفت نامعلوم کردن مذهب ابو هاشم و قاضی عبد الجبار است و این مذهب ظاهر الفساد است
و ما را بر بطلان این مذهب دلایل است [illegible] آنست که تصدیق مسبوق بود بتصور پس اگر تصور آن
سابق نبودی حکم کردن بروی بدانچه معلوم نیست ممکن نبودی دلیل دوم آنست که ما موصوف شدن آن
ذات بوی میدانیم و اگر تصور او از پیش حاصل نبودی این حکم کردن محال بودی [illegible] آنست که
چون ما تمیز میتوانیم کرد میان صفت عالمی و صفت قادری و آن دلیلی که مثبت اینست غیر آن
دلیلست که مثبت آنست معلوم شد که تصور این صفات در عقول عقلا حاصل است [illegible]
در نفی صفات آنست که اگر صفت غیر ذات بود باید که هر دو واجب لذاته باشند یا هر دو ممکن لذاته باشند
یا یکی واجب لذاته باشد و دوم ممکن لذاته اگر هر دو واجب لذاته بود این محالست زیرا که ما برهان درست کردیم

که واجب الوجود لذاته جز یکی نبود دلیل ثانیاً صفت مفتقر باشد بموصوف والمفتقر الی الغیر ممکن لذاته واگر هر دو ممکن
لذاته باشند پس هر دو را موثر باید و آن مجموع بامکان و افتقار اولیتر بود و اگر یکی واجب لذاته بود
و دوم ممکن لذاته پس عین آن ممکن واجب بود پس آن واجب هم موثر بود و هم قابل و این محال است زیرا
که ماهیت فرد ممکن نبود هم قابل و هم فاعل. اما معتزله ایشان را در نفی شبهاتست شبهه نخستین آنست که عالمی خدای
تعالی واجب الوجود است و هرچه واجب الوجود باشد مستغنی بود از علت بیان آنچه عالمی واجب است
که اگر جایز بودی مفتقر بودی بصانعی و موثری و هرچه او بصانع مفتقر بود او خدای نبود بیان آنچه واجب مستغنی بود
از علت آنست که افتقار بعلت و موثر از برای آن باشد تا بواسطه وجود آن علت طرف وجود بر
طرف عدم راجح شود و چون آن رجحان حاصل است علی سبیل الوجوب بثبوت عین هیچ حاجت نبود
پس محال باشد که معلل بود شبهه دوم اگر علم خدای تعالی و قدرت خدای تعالی عین ذات او نبود یا جزء
ذات او بود چنانکه یکی جزو دوست یا غیر ذات او بود روا نبود که جزء ذات او بود والا لازم آید
که ذات او مرکب بود والا لازم آید دلیل سیما صفت جزو ذات متصف باشد پس درست شد که باید که غیر ذات
او بود پس لازم آید که ذات او محتاج باشد در الهیت بغیر خود و این محال است شبهه سیوم آنست که
قیام عرض بمتحیز معقولست زیرا که متحیز حاصل باشد در حیز بر سبیل استقلال و عرض حاصل شود در آن حیز بسبب تبعیت
حصول آن محل در آن حیز لاجرم گوییم عرض بجوهر قایمست و جوهر بعرض قایم نیست اما در حق باری تعالی این
تفاوت محالست زیرا که ذات و صفات او منزه اند از علایق مکان و زمان چون تفاوت نباشد
قیام صفت بذات اولیتر نباشد در قیام ذات بصفت پس باید که هر دو بیکدیگر قایم باشند و این
محالست شبهه چهارم آنست که اگر عالم بعلم بود پس علم او متعلق بود بمعلوم پس علم او و علم ما
دو علم متعلق باشند بیک معلوم بیک وجه و هر آن دو فعل که چنین باشند مثل آن باشند پس لازم آید
که علم او مثل علم ما باشد و علم ما محدث است پس لازم آید که علم او محدث بود و این محالست شبهه پنجم

اگر عالم بعلم باشد یا معلومات نامتناهی بیک علم داند یا بعلمهای نامتناهی یا بعلمهای متناهی و این هر سه قسم محالست
پس محال بود که عالم بعلم باشد اما آنچه محال باشد که جمله معلومات بیک علم داند زیرا که بیک علم دو معلوم نتوان دانستن
لانه یصح منا ان نعلم العلم باحد المعلومین مع الذهول عند العلم بالمعلوم الآخر ولولا التغایر والا لزم کون الشیء
الواحد معلوما غیر معلوم دفعة واحدة وهو محال اما آنچه محال است که عالم بود بجمله معلومات بعلوم متناهی زیرا
که اگر هر یکی از آن علوم جز یک معلوم معلوم نشود و چون آن علوم متناهی بود باید که معلومات هم متناهی بود و این
محالست و اگر هر یکی از آن علوم بیش از یک معلوم معلوم شود ما در قسم نخستین این سخن باطل کرده ایم اما
آنچه محال است که عالم باشد بعلوم نامتناهی زیرا که وجود اعداد نامتناهی محال است زیرا که
عدد قابل زیادت و نقصان باشد و هرچه چنین باشد محال بود که نامتناهی بود شبهه ششم
اگر عالم باشد بعلم یا بعلم خود عالم بود یا بعلم خود عالم نبود اگر بعلم خود عالم نبود پس عالم نباشد بکل
معلومات و اگر بعلم خود عالم بود یا بنفس آن علم عالم باشد بدان علم یا بعلم دیگر عالم باشد بدان علم
و قسم اول باطلست زیرا که چیزی عالم بودن عبارتست از نسبتی و اضافتی مخصوص میان علم و معلوم
پس اگر آن علم را بنفس خود داند لازم آید که چیز یک اعتبار مضاف باشد با خود و این محالست و قسم دوم
هم محالست زیرا که سخن در علم دوم چون سخن در علم اول باشد و آن مودی باشد باثبات علوم نامتناهی در حق
باری تعالی و این محالست شبهه هفتم اگر عالم باشد بعلم باید که فوق او علیمی بود بدلیل آنچه خدای عز
وجل میفرماید و فوق کل ذی علم علیم و این محال است پس باید که عالم بعلم نبود شبهه هشتم اگر ذات
موصوف باشد بصفات قدیم ذات و صفات حاصل باشد از وجهی دیگر یا نباشد اگر هیچ مخالف
نباشد از هیچ وجه دیگر پس ذات و صفات مثلان باشند مطلقا پس حقیقت دو ذات باشد پس این در
حقیقه اثبات آلهه بسیار باشد و این محالست و اگر ذات و صفات بعد شرکت ایشان در القدم مختلف باشند
از وجهی دیگر و ما به الاشتراک غیر ما به الامتیاز لذا پس هر یکی از ذات و صفات مرکب باشند از دو جزو و آن اجزاء

لا جرم حاجت نباشد بلی اگر بحاجت این میخواهی که فرض عدم علم و قدرت الهیت حاصل شود این سخن حق است لکن این عبارت اطلاق
نکردیم از برای آنچه گفتیم که حاجت هم عدم است اما شبهه ... که گفت باید که علم او علمها باشد گوئیم اگر به
اثبات علم کمی اما اثبات عالمیت میکنیم پس این سخن بر تو هم لازم باشد و اما شبهه ششم اگر عالم بعلم بود یا عالم
بیک علم بود یا بعلوم نامتناهی گوئیم این اشکال بعینه در عالمیت بر تو هم لازم است و همچنین شبهه
... که گفت اگر عالم بعلم بود یا بعلم خود عالم بود یا بعلم خود عالم نبود این سخن بعینه در عالمیت بروی
لازم باشد اما شبهه هشتم که تمسک کرده بدین آیت که وفوق کل ذی علم علیم ما آنرا معارضه کنیم
بدین آیه که انزله بعلمه و بدین آیت که لا یحیطون بشیء من علمه پس گوئیم ترجیح با ماست زیرا
که آیت وفوق کل ذی علم علیم که متناول علم خداوند باشد از راه عموم متناول باشد و آیات علم
خداوند تعالی بخصوص لفظ پس ترجیح با ما باشد اما شبهه ... آنست که قدم
مفهوم سلبی است پس لازم نیست که در وی امتیاز در تمام مهیت کثرت لازم نیاید و آنچه گفت
که قدم عبارتست از نفی عدم سابق لازم که قدم عبارتست از نفی مسبوق بودن وجود بدان
عدم و مسبوق بودن بعدم سابق قید ثبوتی است اما شبهه ... آنست که چرا روا نبود
که قدرتها محدث را اثر آن باشد در صفتی غیر صفت قدرت چنانکه آن صفت در قدرت
قدیم یافته نشود و برین تقدیر از امتناع خلق جسم بر قدرتهای محدثه امتناع خلق جسم بر
قدرت قدیم لازم نیاید و اما شبهه ... آنست که ترسایان اثبات سه ذات میکردند
زیرا که ایشان گفتند که اقنوم کلمه در عیسی حلول کرد و این آنگاه ممکن باشد که آن اقانیم ذوات
مستقل باشند و ما موجودات اثبات نمیکنیم پس اشکال زایل شد و بالله التوفیق
... و این مسئله مرتب کنیم بر دو فصل فصل ... در حقیقت بینائی و
شنوائی چون صورت ... را دیدیم و باستقصا تمام در وی نگریستیم پس چشم برهم نهادیم در وقت

چشم برهم نهادن صورت دیدیم را بقامت میدانیم پس علم در وقت آنکه در وی می‌نگریم و در وقت آنکه
چشم برهم نهاده ایم حاصلست پس معلوم شد که بینائی حالت زایدست بر دانائی و این معنی
متفق علیه است میان جمله عقلا پس بعد ازین خلاف کرده‌اند که آن تفاوت چیست و اما فلاسفه
گفتند که در وقت دیدن صورت محسوس در چشم آید و حس از وی متاثر شود دلیل برین آنست
که اگر کسی بر قرص آفتاب نگرد و دیری در وی تامل کند چون چشم برهم نهد چنان ماند که گوئی صورت
در خیال او حاضر است و اگر کسی در صفحه سبز دیری نگرد چون چشم از وی بگرداند آن سبزی در چشم
وی باقی ماند تا بعد از آن در چیزی سفید نگرد چنان باید که گوئی سفیدی با سبزی آمیخته شده است و اگر کسی
بسیار در چیزی روشن نگرد چشمش خیره شود و ضعیف گردد و این همه دلیل است بر آنکه حس از محسوس اثر
پذیرنده است و منفعل پس گویند بینائی عبارتست از حاصل شدن صورت محسوس در حس و چون این معنی بر خدا
محال بود لاجرم سمع و بصر در حق خداوند تعالی محال باشد و جواب این مذهب باطلست زیرا که ما چشم باز کنیم نیمه آسمان را
توان دیدن و محال عقل باشد که صورت نیمه آسمان در چشم منطبع شود زیرا که صورت بزرگ در محل
کوچک محال است که منطبع شود پس معلوم شد که بینائی حالتی است مغایر انطباع صورت محسوس در حس و اما
... نزدیک فلاسفه آنست که هوا قرع کند مر سطح صماخ را پس آن تاثر یا اثر عبارت بود از سمع و این
هم باطل است زیرا که اگر آن سماع عبارت بودی از آن تاثر مردم بقوت سامعه تمیز نکردی که این آواز از
کجا می‌شنود و لکن این تمیز حاصل است پس معلوم شد که سمع حالتی است مغایر آن تاثر و چون این مقدمه معلوم شد
گوئیم باری تعالی سمیع و بصیرست فصل دوم در بیان آنکه خدای تعالی سمیع و بصیرست دلیل آنست که سمع و
بصر از صفات کمال است و نابودن آن از صفات نقصان و در قرآن ذکر این دو صفت بصریح قول
مذکورست آنجا که فرموده است انی معکما اسمع واری و از ابراهیم علیه السلام حکایت فرمود که لم تعبد ما لا یسمع و لا
یبصر و جای دیگر فرمود لا تدرکه الابصار و هو یدرک الابصار پس واجب شد اقرار کردن بدین دو صفت و انکار بر

فائده بنابران بود که ایشان گفتند که ابصار و سماع عبارتست از اثر حاسه چون این سخن باطل شد انکار بر ثبوت
شبهه دیگر آنست که اگر سمیع و بصیر باشد سمع و بصر ازلی باشد یا محدث محالست که ازلی باشد زیرا که عالم در
ازل معدوم بود و معدوم مرئی نبود و ایضاً اگر کسی گوید که معدوم مرئی است لکن اتفاق که در آن وقت
که عالم معدوم بود او را موجود نمی بیند پس موجود دیدن عالم البته ازلی نبود و روا نبود که سمع و بصر خداوند تعالی
محدث باشد والا محل حوادث بود و چون این هر دو قسم باطل شد لازم آید که سمع و بصر در حق او محال بود
جواب آنست که سمع و بصر دو صفت که ایشان را صلاحیت دریافتن و چون مدرک حاضر شود و
مدرک نبود آن تعلق نبود و چون مدرک موجود شد آن تعلق پدید آید و بدانکه درین سخن گزیر نیست از
آنکه التزام کرده شود حدوث نسبتی و اضافتی در ذات باری تعالی و بالله التوفیق المسئلة
الرابعة عشر فی کونه تعالی متکلما و این مسئله مرتبست بر دو فصل فصل نخستین در شرح حقیقة کلام بدانکه
چون مرد خواهد که غلام را گوید که کوزه آب بمن ده پیش از آنکه این لفظ گوید در درون دل خویش طلبی می یابد
مر آن فعل را از آن غلام و مهیه آن طلب غیر آن لفظهاست زیرا که مهیه آن طلب بتازی و پارسی
و ترکی نگردد و الفاظی که دلیل شود بر آن طلب بتازی و پارسی و ترکی بگردد و ایضاً مهیه آن طلب موقوف
وضع و صنع و اصطلاح مجاری نیست و افاده آن الفاظ مر آن معنی را موقوفست بر وضع و صنع و اصطلاح مجازی
و بدانکه همه عاقلان ببدیهه عقل دانند که لفظ فعل دلیلیست بر آن طلب نفسانی و دلیل غیر مدلول باشد
پس معلوم شد که مهیه آن طلب غیر آن الفاظست و همچنین چون خواهد که حکم کند بر عالم بر آنکه او حادث است
حقیقت حکم و اسناد بهیچ لغت و اصطلاح نگردد و الفاظی که دلیل باشد بر معانی بلغات حقیقی و اصطلاحات
بگردد پس درست شد که حقیقت اسناد و حقیقت طلب حقیقتی است که عاقل ثبوت آن ببدیهه عقل در می یابد
که تمیز میان آن حقایق و دیگر حقایق چون الم و لذت و علم و ظن ببدیهه عقل می یابد اگر سائلی
گوید چرا روا باشد که آنچه تو او را طلب نفسانی میگویی آن ارادت حصول آن فعل باشد و آنچه تو او را حکم

ذهنی میگویی آن عبارت بود از علم یا اعتقاد جواب گوییم دلیل بر آنکه طلب غیر ارادتست آنست که باجماع امت
باری تعالی امر کرده است مر کافران را بایمان و مرید نیست ایمان را از وی زیرا که باری تعالی میداند که آن
کافر کفر دانسته است و میداند که حصول علم بکفر شخصی معین با حصول ایمان ضدیانه و تنافیانه و میداند
که جمع ضدین محال بود و هر کس که محال را محال داند البته مرید وجود او نبود پس درست شد که در حق کافران
امر هست و ارادت نیست پس معلوم شد که حقیقت طلب غیر حقیقت ارادتست و اما دلیل بر آنچه مهیه حکم
ذهنی غیر علم و اعتقادست آنست که آنچه دانیم که عالم قدیم نیست توانیم این قضیه در ذهن ترکیب کردن
که العالم قدیم پس چون این حکم ذهنی حاصل است اینجا که نه علم حاصل است و نه اعتقاد معلوم شد که این حکم
مغایر علم است و مغایر اعتقاد و این برهان قاطع است بر ثبوت این مغایرت و مراد علما از
اثبات کلام النفس اینست که ما بیان کردیم فصل دوم در اثبات آنچه باری تعالی متکلم است بدانکه
جمله امت را اتفاق است بر اطلاق این لفظ اما در معنی خلافست اما معتزله میگویند معنی آنکه او متکلم
است آنست که اصوات و حروفی مؤلف مفید بحکم اصطلاح در جسمی یا فرشته تا آن اصوات و حروف معنی آن
که او سبحانه و تعالی مرید فلان فعلست و کاره فلان فعلست فالمعنی للمتکلم هذا ولا غایبا الا من فعل اصواتا
مرکبة مفیدة بحکم الاصطلاح کونه مریدا للفعل الفلانی و کارها للفعل الفلانی با معتزله ما اثبات را درین سخن
خلاف کردن یا معنی باشد یا در لفظ بدانکه در معنی خلاف کردن ممکن نیست زیرا که باتفاق باری تعالی قادرست
بر خلق جسم انجیم حروف و اصوات بدانکه در لفظ خلاف کردن آن باشد که گوییم لفظ متکلم در لغت
اسم آن کس است که فاعل اصوات باشد یا نه و معلومست که خلاف لفظی کار ادیب بود و خلاف کردن در وی ممکن
نیست ما گروه یاران میگوییم که این حروف و اصوات در ذات خود باقی نیست و حقیقت آن مسئله بدان باز
گردد که او محل حوادث هست یا نه و این مسئله گذشته است و ایضاً اهل سنت میگویند که کلام صفتی است
غیر حروف و اصوات و باری تعالی موصوفست بدان صفت و آن صفت قدیمست و آن صفت یکی است و بر این

و اگر گفتن قدیم بودی این محال بودی اما وجه دوم آنست که خدای تعالی میفرماید ان یقول له کن فیکون میفرماید که
قول او کن است و کن مرکب است از کاف مقدم بر نون و این محال باشد که قدیم بود پس معلوم شد که کلام خدای تعالی
قدیم نبود شبهه سیوم که در اخبار درست آمده است از مصطفی صلوات الله وسلامه علیه که او گفت یا رب القرآن
العظیم و یا رب طه و یس و هرچه مربوب مخلوق و محدث بود شبهه چهارم آنست که حق تعالی در صفت میفرماید
کتاب احکمت آیاته ثم فصلت پس معلوم شد که قرآن مرکب از سوره و آیات و هرچه چنین باشد
محدث بود جای دیگر میفرماید قرآنا عربیا و هرچه عربی و عبری بود محدث بود شبهه پنجم
آنست که اگر کلام خداوند قدیم باشد باید که در ازل آمر و ناهی باشد با آنکه در ازل هیچ مامور
و منهی نبود و معلوم است که اگر کسی در خانه تنها بنشیند و گوید ای زید برخیز و ای عمرو بنشین
و الحال نه زید حاضر بود و نه عمرو جمله عاقلان آنکس را مجنون و سفیه وصف کنند و چون این لایق
ما نباشد که روا باشد که احکم الحاکمین بدان موصوف شود و همچنین قصها گفتن و اذ قلنا
خبر دادن یا از برای خود باشد یا از برای غیر خود از برای خود سفه و مجنون بود و از برای غیر
خود محال بود زیرا که در ازل غیر او نبود شبهه ششم آنست که هرچه که در قرآن آمده است
بلفظ ماضی چنانکه ان الذین کفروا ان الذین آمنوا انا ارسلنا نوحا انا انزلناه فی لیلة القدر که گوییم
اخبار کردن بلفظ ماضی آنگاه راست بود که مخبر عنه متقدم باشد بر آن اخبار و حاصل بودن
چیزی پیش از ازل محال است زیرا که پس اگر کلام خدا قدیم بودی بایستی که این همه خبرها دروغ
بودی پس معلوم شد که این همه خبرها که از ماضی خبر داده است همه محدث و مخلوقست شبهه
هفتم اتفاق است که نسخ حق است و معنی نسخ یا ارتفاع امر و تکلیف بود یا انتهاء او و اتفاق است
که ما ثبت قدمه امتنع عدمه پس باید که امر و تکلیف قدیم نبود شبهه هشتم آنست که هر صفت که قدیم
و ازلی باشد واجب باشد که عام التعلق باشد بکل ما صح تعلقها به زیرا اگر ببعضی دون بعضی

متعلق

متعلق باشد پس آن تخصیص از برای مخصص باشد و هرچه چنین باشد محدث باشد پس معلوم شد که هرچه
قدیم باشد واجب باشد که عام التعلق باشد و چون بر مذهب سنیان حسن و قبح شرعی باشد
جمله افعال را صلاحیت مامور بودن و منهی بودن حاصل باشد پس لازم که جمله افعال هم مامور و هم منهی
باشد و این جمع بین النقیضین باشد شبهه نهم آنست که کلام خدای تعالی مسموع است
جواب بر آن آنست که چون سمع کلام الله مسموع با جز این حروف و صوت نیست و هرچه مولف باشد
از حروف و صوت محدث بود و از مجموع این مقدمات برین ترتیب که یاد کردیم لازم آید که
کلام خدای تعالی محدث باشد و دلیل آنست که اجماع امت که قرآن یکی است و دو نیست
و اجماع امت که قرآن معجزهٔ محمد است علیه الصلوة والسلام و دلیل عقلی معلوم شده است که معجزه باید
که پیش از دعوی موجود نبوده باشد که اگر پیش از دعوی موجود بوده باشد اختصاص او بدان
دعوی و بدان مدعی باقی نماند و هرچه پیش از دعوی موجود نبوده باشد محدث بود پس لازم
آید که قرآن محدث بود جواب از شبهه نخستین آنست که بنا است بر مقدمه و آن آنست که
هر چیزی را چهار مرتبه است مرتبه نخستین وجود او و ثبوت او مرتبه دوم تصور ذهن مر آن چیز را
مرتبه سیوم الفاظی که دلالت کند بر آن تصور ذهنی مرتبه چهارم رقومی که دلالت کند بر آن الفاظ
پس چون شنیدی که الحمد لله این چهار مرتبه حاصل باشد اول حصول آن جمله خدا را دوم مرتبه
حکم کردن خداوند بدان حصول سیوم این الفاظ که دلیل است بر آن حکم چهارم این رقوم که در مصحف
نوشته است و این دلیل است بر آن الفاظ پس لفظ قرآن گاه بر آن حکم ذهنی و کلام نفسانی اطلاق
کنند و گاه برین حروف و اصوات و گاه رقوم و کتابات و چون این معلوم شد گوییم مسلم است که
ذکر که معنی حروف و اصوات است محدث است لکن ما دعوی قدم آن معنی میکنیم که مدلول حروف و اصوات
و سخن شما استدلال این موضع نیست شبهه دوم و آن تمسک است بدین آیه که انما امره اذا اراد شیئا

ان نقول له کن فیکون جواب آنست که این آیه دلیل است بر آنچه کلام خدا محدث نبود زیرا که میفرماید که هرچه خواهیم
که او را بیافرینیم گوییم کن پس اگر این کن محدث بودی او محتاج بودی بدانکه او را گویند کن و این بودی تا به
تسلسل و این محال است و چون تعارض در آیت در آید وجه استدلال ساقط شود واما شبهه سیوم و آن
آنست که در اخبار آمده است که یا رب العرش العظیم و رب طه و یس جواب آنست که نزدیک ما این
محمولست بر حروف و اصوات و رقوم و کتابات و در آن هیچ نزاع نیست واما شبهه چهارم و آن آنست که
قرآن سورتست و آیات عربی و محکم و متشابه جواب آنست که اینهمه صفت حروف و اصواتست و نزاع نیست
که آن همه محدثاتست واما شبهه پنجم و آن آنست که امر بی مامور و خبر بی مخبر سفه و عبث بود جواب
آنست که به اتفاق که قدرت باری تعالی در ازل بود و مفید صحت فعل و ایجاد نبود پس عین آن
قدرت در لایزال مفید صحت ایجاد شد بی هیچ تغیری در قدرت پس چرا روا نبود که امر باری تعالی در ازل بود و
مفید ماموری و مکلفی هیچکس نبود پس عین آن امر در لایزال مفید ماموری و مکلفی شود بی هیچ تغیری در امر
و این معارضه محکمست واما شبهه ششم که اخبار در ازل از ماضی محالست جواب آنست که علم الله تعالی کان
فی الازل متعلق بان العلم سیقع ثم فی لایزال صار متعلق بانه کان واقعا ولم یقدح ذلک فی العلم فلم لا یجوز
مثله فی الخبر واما شبهه هفتم و آن سخن است که گوییم الیس ان قدرة الله تعالی کانت من الازل متعلقة بایجاد
الجوهر الفلانی فی الوقت الفلانی ثم بعد حدوث ذلک الجوهر زال ذلک التعلق ولم یقدح ذلک فی قدم قدرة الله تعالی
فلم لا یجوز فی امر الله وکلامه واما شبهه هشتم و آن آنست که اگر قدیم بودی عالم التعلق بودی گوییم نه قدرت خدا
صفتی است قدیم و ازلی با این همه متعلق است بایجاد جمله ممکنات فلم لا یجوز مثله فی کلام الله تعالی شبهه نهم
و آن آنست که کلام خدای مسموع است امروز جواب آنست که اینمعنی محمولست بر حروف و اصوات فاما ذلک الکلام
الذی هو مدلول هذه الحروف والاصوات فلیس فی الایة تعرض له واما شبهه دهم و آن آنست که قرآن معجزه محمد است علیه السلام
جواب آنست که اینمعنی محمول بر حروف و اصواتست وهذا القدر یکفی فی کونه معجزا والله اعلم جواب از جمله این شبهات

وبالله

وبالله التوفیق مسئله ثالثه عشر فی ان الباقی باق لا ببقاء و این مسئله مرتبست بر دو فصل فصل
نخستین در حقیقت بقا بدانکه چون چیزی معدوم بوده باشد پس موجود شود و باقی ماند آن حاصل
شدن وجود او را در زمان اول حدوث گوییم و حادث شدن او را در زمان دوم بقا گوییم و بسیاری
از محققان میگویند که حدوث صفتی زاید نیست بر ذات اما بقا خلافست که او صفت زاید است
بر ذات یا نه مذهب شیخ ابو بکر باقلانی و امام الحرمین و کل معتزله بصره آنست که صفتی زاید نیست مذهب
ابو الحسن اشعری و بیشتر اصحاب ما و کل معتزله بغداد آنست که او صفتیست زاید بر ذات و بدانکه
درین مسئله جایگاه موضع بحث است موضع اول آنست که استمرار چیزی مفهوم زایدست بر ذات یا نه قومی
گفتند که مفهومی ثبوتی زایدست زیرا که ذات اول در زمان حاصل بود و صفت استمرار حاصل نبود پس لازم
آید که حقیقت ذات غیر حقیقت استمرار بود و برین سخن اشکالیست و آن آنست که همچنانکه در زمان اول
ذات بود و استمرار نه در زمان دوم ذات هست و حدوث نه پس لازم آید که حدوث صفتی زاید باشد
بر ذات و این محالست زیرا که اگر حدوث صفتی زاید بود بر ذات آن صفت هم محدث باشد پس
حدوث او زاید بود بر وی و این موجب تسلسل و آن محالست و قومی دیگر گفتند روا نبود که مفهومی ثبوتی
زاید باشد بر ذات زیرا که مفهوم استمرار عدم حاصل است پس اگر استمرار صفتی ثبوتی بودی لازم آمدی
که صفتی ثبوتی قایم بودی بعدم محض و این محال است موضع دوم آنست که جوهر در زمان دوم محتاج
معنی باشد که او را بقا میگوییم یا نه این سخن هم محالست و ما را درین برهان بسیار است برهان اول آنست
که وجود جوهر در زمان دوم عین وجود است در زمان اول لیکن وجود او در زمان اول مستغنی بود از عرض
پس در زمان دوم باید که مستغنی باشد ازین عرض برهان دوم آنست که اگر وجود در زمان دوم متعلق باشد
بدین عرض پس تا آن عرض در ایجاد موجود تحصیل حاصل باشد و این محال است برهان سیوم آنست که چون
جوهر در ذات و وجود محتاج عرض باشد روا نبود که عرض در ذات و وجود محتاج جوهر باشد والا دور باشد چون

اگر پرسی گوییم چرا روا نبود که صفات باقی باشد ببقاء ذات و بیان این سخن آنست که صفات آفریدگار تعالی
و ذات او مقارن باشند و هرگاه که دو چیز مقارن باشند چون یکی باقی باشد آن دوم هم باقی باشد
و چون این معلوم شد گوییم چون بقا قایم شود بذات ذات باقی باشد و چون ذات باقی باشد صفات
هم باقی باشد از راه ضرورت ملازمت جواب این سخن باطل است زیرا که از جملهٔ صفات یکی بقاست پس بقاء
او از برای بقاء ذات بود لکن بقای ذات از برای بقاء آن صفت است که نام او بقاست پس دور
لازم آید و این محالست مسئله فی ان الله تعالی مرئی پیش از آنکه در دلیل خوض
کنیم سه مقدمه فرا پیش داریم مقدمهٔ نخستین آنست که در مسئلهٔ سمع و بصر اثبات کردیم که ابصار عالمیست
زاید بر علم و زاید بر تاثر حاسه و درست کرده ایم که ذات باری تعالی ذاتیست مخالف دیگر ماهیات لعینها
و ذاتها پس رؤیت خداوند تعالی آن باشد که حالتی پیدا شود و در انکشاف و جلاء و ظهور ذات
مخصوصه آن هستی و تعالی چنانکه نسبت آن حالت با آن ذات مخصوصه همچنان باشد که نسبت مرئیات با ابصار
اینک میگوییم رؤیت خداوند تعالی ممکن هست یا نه معنی این سخن آنست که مثل این حالت که شرح دادیم ممکن
هست یا نه مقدمهٔ دوم آنست که ما درست کردیم که ذات باری تعالی نه جسم است و نه جوهر و نه عرض و نه در هیچ مکان
و جهتی و دعوی میکنیم که رؤیت این ذات جایز است و جمله خصوم از فلاسفه و معتزله و کرامیان صحت رؤیت
این ذات را انکار کنند پس علم اشیا با امتناع رؤیت این ذات علم ضروری است یا علم استدلالی اما دعوی
بدیهه کردن باطل است و بر این حجت است حجت اول آنست که هرچه بدیهی باشد مختلف فیه بین العقلا نشود
حجت دوم آنست که اذا عرضنا هذه القضیة علی العقل بالنظر الذی لخصناه للرؤیة و عرض علی عقلنا ان الواحد
نصف الاثنین لم نجد الاولی فی قوة الثانیة حجت سوم آنست که حکم وهم و خیال در باب معرفت باری تعالی
یا مقبول بود یا مقبول نبود اگر مقبول بود پس اثبات ذاتی منزه از کیفیت و کمیت و جهت نتوان کرد
و حق در دست مجسمه باشد لکن معتزلی مسلم میدارد که مذهب مجسمه باطل است و حکم وهم و خیال مردود است و چون حکم

او

او مردود بود و او حکم میکند که چنین ذات را دیدن محال باشد این حکم هم مقبول نبود زیرا که هر بار که گمان او
در بعضی صور معلوم شود پس او متهم شد و لاشک انا لمتهم بین الحق بدست مجسمات که حکم وهم و خیال در همه مواضع
معتبر میدارد یا حق بدست ماست که در هیچ موضع حکم وهم و خیال معتبر نمیداریم و آنرا قبول نمیکنیم اما معتزلی
که وهم و خیال را در مسئلهٔ جسمیت و جهت رد کند و در مسئلهٔ نفی رؤیت قبول کند این سخن متناقض و باطل بود پس
ثابت شد که آنکس که نفی این رؤیت کند باید که بنا بر دلیل کند و از دعوی بدیهی دور باشد مقدمهٔ سیوم آنست که معظم
اصحاب ما در مسئلهٔ رؤیت اعتماد بر دلیل وجود کرده اند و گفته اند که جوهر و لون هر دو مرئی اند پس صحت رؤیت حکمی
است مشترک میان هر دو پس علت مشترک باید میان هر دو و مشترک میان جوهر و عرض یا حدوثست یا وجود حدوث روا
نبود که علت بود زیرا که حدوث عبارتست از عدم سابق و وجود لاحق و عدم جزء علت ثبوتی نبود پس باید که علت مجرد
وجود بود و چون علت صحت رؤیت در حق باری تعالی حاصل بود پس باید که صحت رؤیت حاصل بود اینست حاصل این دلیل و بدانکه
این دلیل ضعیفست از وجوه اول آنست که صحت رؤیت عدمی است آنکه صحت عدمی است بیان آنکه چون صحت عدمی بود صحت رؤیت
عدمی بود اما آنکه صحت عدمی است اینست که اگر موجود بود واجب لذاته نبود که ممکن لذاته بود پس صحت او زاید بود بروی
و تسلسل لازم آید اما آنکه چون صحت عدمی بود صحت رؤیت عدمی بود آنست که صحت رؤیت صحتی است مکیف بکیفیتی مخصوص
پس اگر آن کیفیت وجودی بودی آن کیفیت کیفیت صحت است لازم آید موصوف شدن عدم بوجود و آن محالست
و اما آنکه چون صحت رؤیت عدمی بود معلل نبود زیرا که علت تاثیر چیزی بود در چیزی و عدم نفی محض است و تاثیر کردن در نفی
محض محال است وجه دوم اگر مسلم داریم که صحت رؤیت حکمی ثبوتی است چرا گفتی که هر حکمی باید که معلل بود و دلیل بر این آنست
که صحت معلومی و مذکوری و مخبری هیچ معلل نیست زیرا که آن احکام ثابت هستند در معدوم اما سوال سیوم لا نم که صحت رؤیت
حکمیست مشترک میان جوهر و عرض فان صحة کون السواد مرئیا تخالف صحة کون الجوهر مرئیا والدلیل علیه انه یمتنع قیام
کل واحد منهما من الصحتین مقام الآخر بدلیل ان الجوهر یستحیل ان یری سوادا او بالعکس ولو تساوی الصحتان لقامت
واحدة منهما مقام الآخر سوال چهارم اگر مسلم داریم که این دو صحت متساویانند لکن چرا روا نبود تعلیل دو حکم

متماثل بود و علت مختلف والدلیل علی ان المختلفین اشترکا فی کل واحد منهما مخالف للآخر و بالجملة فلا یمتنع فی الاشیاء
المختلفة ان یکون مشترکة فی بعض اللوازم سوال چهارم اگر مسلم داریم که علت مشترکی باید چرا گفتی که مشترک
میان جوهر و عرض جز حدوث و وجود چیزی دیگر نیست بلکه هست و آن امکان وجود است و نتواند
گفتن که امکان علت این صحت نبود زیرا که معنی صحت رویت امکان رؤیت پس اگر امکان صفتی
موجودات روا بود که امکان علت امکانی دیگر باشد و اگر امر عدمی بود هیچ محال نبود که عدمی علت
عدمی باشد سوال پنجم اگر مسلم داریم که وجود علت صحت است لکن اگرچه علت صحت قایم بود اما محال نبود
که همچنانکه حیوة علت صحت جهل و شهوت است و حیوة در باری تعالی حاصل است لکن صحت جهل و شهوت نیست
از آنجهت که خصوصیت ذات باری تعالی منافی این صحت است پس همچنین اگرچه وجود علت صحت رؤیت بود لکن خصوصیت ذات
باری تعالی منافی این حکم بود لاجرم حاصل نشود سوال ششم همچنانکه بچشم فرق میکنیم میان طویل و عریض لاجرم گفتیم جوهر مرئیست
بلمس فرق میکنیم میان طویل و عریض باید که جوهر مدرک باشد بحاسه لمس و هیچ شک نیست که حرارت و برودت مدرکست بحاسه
لمس پس درست شد که هم جوهر و هم عرض ملموس اند پس بدان دلیل که شما گفتید لازم آید که علت صحت ملموسی وجود باشد و لازم آید
که الله تعالی یصح ان یکون ملموسا و ذلک لا یقوله عاقل و الا لم سوال هفتم گرفتیم که ازین دلیل بیرون آمد که الله تعالی
یصح ان یکون مرئیا لکن لم لا یجوز ان یکون رؤیتنا له موقوفا علی شرط یمتنع ثبوته فی حقنا فلاجرم یمتنع علینا
ان نراه و ان کان هو فی نفسه بحیث یصح ان یری لو حصلت الشرایط و هذا کما ان الجسم فی نفسه یصح ان یکون
مخلوقا الا ان خلقنا للجسم لما توقف علی امر یمتنع ثبوته فی حقنا لاجرم یمتنع علینا خلق الجسم و ان کان هو فی نفسه بحیث
یصح ان یکون مخلوقا فلم لا یجوز ان یکون الامر ههنا کذلک والله اعلم مقدمه دوم آنست که مذهب ما درین مسئله آنست
که مذهب امام منصور ماتریدی سمرقندی رحمة الله علیه و آن آنست که اثبات صحت رؤیت بدلیل عقلی نکنیم لکن
تمسک کنیم بظواهر قرآن و اخبار در اثبات رؤیت پس اگر خصم خواهد که تاویل آن ظاهر کند بدلیل عقلی بر دلیلهای عقلی
وی اعتراض کنیم و او را از آن تاویل منع کنیم و چون ازین مقدمات فارغ شدیم شروع کنیم در دلایل مسئله و بالله

التو

التوفیق و العصمة دلیل اول آنست که خدای تعالی میفرماید وجوه یومئذ ناضرة الی ربها ناظرة و بدانکه تمسک
کردن بدین آیه بناست بر چهار چیزی که تعلق بلغت عرب دارد و بسیار چه تعلق بدین استدلال دارد هم بتازی
تقریر کنیم اول انا قبل الخوض فی کیفیة الاستدلال نفتقر الی بیان ان النظر المقرون بحرف الی موضوع للرؤیة
ام لا فزعم بعض اصحابنا انه للرؤیة و انکره بعض المحققین منا و من المعتزلة و قالوا انه موضوع للتقابل
کما یقال جبلان متناظران ای متقابلان او لتقلیب الحدقة السلیمة نحو المرئی التماسا لرؤیته و حجة
من قال انه للرؤیة بالقرآن و الشعر اما القرآن فآیتان الاولی قوله تعالی رب ارنی انظر الیک و الاستدلال به
من وجهین احدهما انه لو کان النظر عبارة عن تقلیب الحدقة الی جهة المرئی لکان معناه ارنی حتی اقلب حدقتی
الی جهتک و هذا یقتضی ان یکون موسی علیه السلام قد اثبت لله جهة و انه محال الثانی انه رتب النظر علی الاراءة
والمرتب علی الاراءة هو الرؤیة لا تقلیب الحدقة فدل هذا علی ان النظر هو الرؤیة الثانیة قوله تعالی افلا
ینظرون الی الابل کیف خلقت و الذی یفید معرفة کیفیة الخلقة هو الرؤیة لا تقلیب الحدقة و اما
الشعر فقول الشاعر شعر وما رأیتک الا نظرة عرضت یوم النمارة والامور معذور استثنی
النظر عن الرؤیة فوجب ان یکون النظر من جنس الرؤیة و ایضا قول الشاعر نظرت الی من حسن الله وجهه
فیا نظرة کادت علی وامق تقضی و معلوم ان الذی یقضی علی الوامق هو رؤیة المعشوق لا مجرد تقلیب الحدقة
و اما الذین انکروا کون النظر مفید للرؤیة فقد احتجوا بعشرین وجها الاول قوله تعالی و تریهم ینظرون
الیک و هم لا یبصرون و الاستدلال به من وجهین الاول ان الله تعالی حکم بانه یری نظرهم الیه و لا شک انه ما کان
یری رویتهم فوجب ان یکون النظر غیر الرؤیة الثانی انه اثبت النظر و نفی الابصار و ذلک یوجب التغایر فان قیل انه
تعالی اثبت النظر فی حق الاصنام لقوله و تریهم ینظرون الیک و لا شک انه لم یحصل فی حق الاصنام تقلیب الحدقة
الی جانب المرئی فوجب ان لا یکون النظر عبارة عن تقلیب الحدقة فان النظر ههنا مفسر بالتقابل یقال جبلان
متناظران ای متقابلان فهذا المعنی کان حاصلا فی حق الاصنام الثانی قوله تعالی فی صفة الکفار و لا ینظر الیهم

الى الدار من فرط الصبابة انظر فيا طول ما عرفان من البكاء فغيتنى وطورا حتى ناظرا فى حالتى كونه مبصرا وغير مبصر
الرابع عشر ما انشده ابو عبيدة فارسي فيا من يحرى بكاء مرارا والفاسى عليك فانى متى اشرف من الجانب
الذى به انت من بين الجوانب ناظر فطلب منها الجزاء على كونه ناظرا اليها ولو كان النظر هو رويته لها لكان قد طلب الجزاء
على منفعة ولذته وحصول غرضه وذلك لا يقوله عاقل الخامس عشر ما انشده مصنفهم اذا نظر الواشون صدت واعرضت
وان غفلوا افات الى العهد حيث قال غفلوا على مقابلة قوله نظرت وانما يغفل الانسان عن او يفعل او يشغل
بتحصيل ما ذاك الا للطلب الخدمه السادس عشر ما انشده مصنفهم ونظرة ذى شجن وامق اذا ما الركاب جاوزن ميلا
اثبت النظر ومعلوم ان الرويه غير حاصله بعد مجاوزة الركاب ميلا فهذا مجموع ما يدل على ان النظر المقرون بحرف
الى لا يفيد الرويه فانما يفيد اما المقابله و تقلب الحدقة السليمة نحو المرئى التماسا لرويته واما الوجوه الدالة
على ان النظر المقرون بحرف الى قد يجئ بمعنى الانتظار لا بمعنى الرويه الاول ان قوله تعالى الى ربها ناظرة معناه انها
تنظر الى ربها ولا تنظر الى غيره وذلك لان تقديم المفعول يفيد الحصر كما فى قوله تعالى الا الى الله تصير الامور
عليه توكلت واليه انيب وان الى ربك المنتهى وان الى ربك الرجعى الى ربك يومئذ المساق اذا ثبت هذا
فنقول مقتضى الايه انهم لا ينظرون الى غير الله ولا شك انهم يرون غير الله تعالى من الجنة والنار وبرايا
التى لا يحيط بها الاحصاء فى موقف القيامه فان المومنين نظاره ذلك اليوم لانهم هم الامنون الذين لا خوف عليهم
ولا هم يحزنون فلما دلت الايه على انهم لا ينظرون الا الى الله ودل العقل على انهم يرون غير الله فوجب ان يكون
النظر غير الرويه واما اذا حمل النظر على الانتظار صح هذا الحصر بانهم لا ينتظرون الرحمة الا من الله ولا يتوقعونها
الا منه الثانى حكى عن الخليل انه قال يقال نظرت الى فلان بمعنى انتظرته وعن ابن عباس انه قال العرب يقول انما انظر
الى الله ثم الى فلان وهذا الاستعمال حاصل ايضا فى الفارسية فانهم يقولون فيمن يطمع فى امر توقعه فلان چشم بر فلان
كار است ونظر او بر فلان كار است وفلان كار را مى نگرد فثبت ان هذا الاستعمال متعارف مشهور فى الفارسية والعربية
حتى انه قد ذكر هذا اللفظ من لا يبصر فيقول الاعمى فى مثل هذا المعنى عينى شاخصة اليك وانما نظرى الى الله ثم اليك

الثالث قول الشاعر وجوه ناظرات يوم بدر الى الرحمن يأتى بالفلاح اثبت النظر المقرون بحرف الى لا لافادة
الرويه بل لافادة معنى الانتظار لا يقال ان بعض الرواة روى البيت على وجه آخر فقال وجوه ناظرات يوم بكر
وزعم ان مراد الشاعر يوم اليمامة وسمى يوم بكر لان القتال فيه كان مع بنى حنيفة رهط مسيلمة الكذاب فانهم كانوا
يسمونه رحمن اليمامة وكانوا ينظرون الى وجهه ويرونه ويطمعون منه ان يخلصهم عن ذلك البلاء لانا نقول لا منافاة بين
الروايتين فيصححهما الرابع قول الشاعر وشعث ينظرون الى بلال كما نظر الظماء حيا الغمام ومعلوم ان الظماء ينظرون
حيا الغمام فعلمنا ان نظر الشعث الى بلال هو بمعنى الانتظار لانه شبه نظرهم الى بلال بنظرهم الى حيا الغمام
الخامس قال الآخر واذا نظرت اليك من ملك والبحر دونك زادنى نعما وصف نفسه بكونه ناظرا الى الملك
حال ما كان البحر حائلا بينهما وذلك لا يحتمل الرويه فعلمنا ان المراد هو الانتظار السادس قال آخر وجوه
بها ليل الحجاز على الهوى الى ملك ركب المغارب ناظره اثبت ان بها ليل الحجاز ينظرون الى ملك المغرب
وذلك لا يحتمل الرويه بل يحتمل الانتظار السابع قال آخر ويوم بذى قار رايت وجوههم الى الموت من وقع
السيوف نواظرا والمراد به الانتظار لان الموت لا خلاف فى انه لا يرى لا يقال المراد من الموت الرجل القتال
كما فى قول الشاعر انى انا الموت لانا نقول لا شك ان تسمية القاتل بالموت مجاز فلا يصار اليه الا عند الضرورة
الثامن قول ابن دريد فى صفة عين ممدوحة هى التى لا يزال الدهر ناظرة الى العلى ولزواره [?]
فقوله ناظرة الى العلى كونها طالبة للعلى ومتوقعة له التاسع قد اشتهر من اهل اللغة انهم قالوا النظر اذا لم يكن مقرونا
بحرف الى افاد الانتظار يقال نظرته اى انتظرته اما اذا كان مقرونا بحرف الى فانه ليس الا الانتظار لانا
نقول لا يحصل التعارض بين هاتين وبين قولكم فلا بد من التوفيق وطريقه ان قولهم فى الانتظار نظرته بغير صلة فانما
ذلك الانتظار لمجئ الانسان بنفسه اما اذا كان منتظر الرفده ومعونته فقد يقال فيه نظرت اليه كقول الرجل انما
نظرى الى الله ثم اليك و ... انا بينا فى علم اصول الفقه انه متى وقع التعارض بين الاشتراك والمجاز فالمجاز
اولى والاظهر ان النظر المقرون بحرف الى انما يستعمل فى الانتظار لان الانتظار يوجب تقليب العين فاطلق لفظ

المبنی علی السبب فیجب المصیر الی هذا نفیا للاشتراک واذا عرفت هذه المقدمة فلنرجع الی الاستدلال فنقول النظر
المقرون بحرف الی اما ان یکون عبارة عن الرؤیة او عن تقلیب الحدقة ویجب ان لا یکون حقیقة فی غیرهما دفعا للاشتراک
فان کان عبارة عن الرؤیة فقد حصل الغرض وان کان عبارة عن تقلیب الحدقة الی جهة المرئی فنقول تعذر
اجراؤه علی ظاهره فوجب صرفه الی المجاز وذلک هو الرؤیة لان تقلیب الحدقة مستلزم للرؤیة ظاهرا
ولان المقصود من تقلیب الحدقة انما هو الرؤیة واذا کان کذلک وجب حمل اللفظ علی الرؤیة فان قیل
لا نم انه حصل فی هذه الآیة لفظ النظر مقرونا بحرف الی وقوله الی ربها ناظرة فلا نم ان الی ههنا حرف
الجر بل هو عندنا اسم وبیانه من وجهین الاول انه واحد الآلاء علی ما ذکره الازهری فی کتاب التهذیب
ابیض لا یذهب الهزال الا ... یقطع رحما ولا یخون الی ای لا یخون نعمة اذا ثبت هذا فنقول قد
توافقنا علی ان لفظ ناظرة اذا کان عاریا عن حرف الی افاد معنی الانتظار کقوله تعالی فناظرة
بم یرجع المرسلون اذا عرفت هذا فتقدیر الآیة وجوه یومئذ ناظرة نعمة ربها منتظرة الثانی ان لفظ الی
جاء بمعنی عند قال الشاعر فهل لکم فیها الی فاننی طبیب بما اعیا النطاسی حذیما ای فهل لکم فیها عندی اذا ثبت
هذا فتقدیر الآیة وجوه یومئذ ناضرة عند ربها ثم قال بعد ذلک ناضرة منتظرة فقوله منتظرة خبر عن الوجوه
والتقدیر وجوه یومئذ ناظرة عند ربها ومنتظرة نعمة ربها سلمنا ان الحاصل فی الآیة هو النظر المقرون بحرف الی
لکن لا نم انه متعین للرؤیة او لتقلیب الحدقة بل بینا انه حقیقة فی الانتظار لکن یحتمل انه حقیقة فی تقلیب الحدقة
الی جهة المرئی وقد تعذر حمله علی ظاهره فلا بد من المجاز وههنا وجهان اضمار المضاف والتقدیر الی ثواب
ربها ناظرة فی ان تقلیب الحدقة الی جهة المرئی اما یکون لطلب الرؤیة ولانه یتوقع نفعا من رؤیته
فتقلیب الحدقة الی سمت المرئی کما انه یلزم الرؤیة فکذا یلزمه توقع المنفعة فلم کان حمله علی احد اللازمین اولی
من حمله علی اللازم الثانی وبهذا التقدیر کان المراد هو الانتظار واذا ثبت احتمال هذین الوجهین من المجاز
فلم کان المجاز الذی ذهبتم الیه اولی من هذین الوجهین اما حمل لفظ الی علی واحد الآلاء فعلی معنی

عنه هو وجب حمل قوله ناظرة علی الانتظار وهذا غیر جائز لان الانتظار یلزمه تنغیص المطلوب وذلک یوجب الغم
والبشارة بما یوجب الغم غیر لائقة بالحکمة واذا ثبت هذا ظهر انه لا یمکن حمل اللفظ علی الانتظار سواء
کان اللفظ حقیقة فیه او مجازا قوله حمل الآیة علی ان المراد وجوه یومئذ ناظرة الی ثواب ربها فنقول هذا
مدفوع من وجهین الاول ان ما ذهبتم الیه یوجب الاضمار فی الآیة وما ذهبنا الیه یوجب المجاز والمجاز خیر من
الاضمار علی ما بیناه فی اصول الفقه الثانی وهو ان النظر الی الثواب لا یفید الفرح فلا بد من اضمار زیادة
اخری وهو کون ذلک الثواب حاضرا او واصلا وکل ذلک خلاف الاصل والله اعلم
رویت آنست که موسی علیه السلام رویت خواست ازانجا که گفت رب ارنی انظر الیک و اگر رویت محال بودی
موسی ع رؤیت درخواست نکردی و بدانکه معتزله را برین دلیل چهار اعتراض است اعتراض اول
ابوالقسم کعبی گفت تقدیر ارنی انظر الیک آنست که آیتی از آیات معلوم کردان که بواسطه آن ایات ترا بعلم ضروری
بشناسم اعتراض دوم ابوعلی و ابوهاشم گفتند سوال رؤیت از برای خود نبود از برای قوم بود چنانکه خداوند
تعالی حکایت میفرماید از قوم او که گفتند لن نؤمن لک حتی نری الله جهرة پس موسی علیه السلام رویت از
برای خود نخواست تا درخواست محکم بود و مقصود او آن بود تا آفریدگار تعالی منع سوال کند تا قوم او دیگر
آن سوال نکنند اعتراض سوم ابوالهذیل گفت آن سوال از برای خود کرد و مقصود آن بود که بدلیل عقلی امتناع رویت
خدای تعالی ... لکن خواست تا دلیل سمعی با دلیل عقلی یار شود تا روشن و کامل تر باشد و کثرت دلایل عقلیات مطلوب
و از بینت که خداوند تعالی در کتاب کریم خود بسیار دلایل توحید و عدل و نبوت یاد فرموده و ابراهیم خلیل گفت و لکن
لیطمئن قلبی اعتراض چهارم بعضی گفتند که روا باشد که موسی علیه السلام امتناع رؤیت هنوز معلوم نکرده بود پس در
خواست رؤیت از برای آن بود تا معلوم شود پس گفتند این سخن اگر مستبعد است لکن باطل نیست زیرا که هر صفتی از صفات
حق تعالی که شرط صحت ثبوت بود باید که معلوم پیغامبر باشد اما آن صفت که معرفت او شرط نبوت نبود که
معلوم نبود و باتفاق معرفت نبوت مشروط نیست بمعرفت صحت رویت و با امتناع رؤیت پس اگر این صفت معلوم او نبود

پس روا باشد که در پیش چشم ما کوهها بزرگ بود و ما آنرا نه بینیم و رعدها سخت بود و ما آنرا نشنویم و معلوم است که تجویز این سخن
سودی باشد بجهالات و چون این مقدمه درست شد گوییم اگر باری تعالی جایز الرویة شدی حصول رؤیت
او جز دو چیز نبودی اول سلامة حاسة دوم کونه بحیث یجوز رؤیته اما آن شش شرط دیگر محال باشد در حق او
زیرا که عدم بعد از قرب و حجاب و صغر و لطافت و حصول مقابله جز در حق جسم ممکن نبود و خدای تعالی
جسم نیست پس درست شد که لو رؤی لما کان الموجب لحصول رؤیة الا مجموع هذین الامرین اعنی صحة الحاسة
و کونه تعالی بحیث یصح ان یری و این هر دو معنی این ساعت حاصل است پس بایستی که رؤیت او این ساعت حاصل بودی
و چون معلوم شد که عدم حصول رؤیت از برای آنست که او مستحیل الرؤیة است و شبهه دوم آنست که هر چه
مرئی بود یا در مقابله بود یا در حکم مقابله بود اما آنچه در مقابله بود آن خود معلوم است اما آنچه در حکم مقابله بود آن
در دو صورت است اول آنست که ما عرض می بینیم و عرض در مقابله جسم نبود لکن چون این عرض قایم بود بجسمی که
آن جسم در مقابله بیننده بود آن عرض در حکم مقابله بود دوم آنست که او را انعکاس شعاع گویند چنانکه ما
روی خود در آینه می بینیم و روی ما در مقابله روی ما نیست لکن سبب این رؤیت آنست که شعاع از چشم بر
روی آینه افتد آنگاه از روی آینه بازگردد بر روی ما باز آید پس روی ما بدین طریق در حکم مقابله باشد و بدین
سبب ما پس سر خود در آینه توانیم دیدن سوم آنست که آنرا انعطاف شعاع گویند و در کتب مناظر شرح
آن گفته اند و آن مرئی اگرچه مقابله نبود لکن در حکم مقابله بود و چون این مقدمه معلوم شد معتزله گفتند
که ما ببدیهه عقل میدانیم که هر چه در مقابله بود و نه در حکم مقابله او را نتوان دیدن و چون مقابله و حکم مقابله از
صفات اجسام است باید که رؤیت خدای تعالی محال باشد شبهه سوم آنست که هر چه دیده شود باید که صورت او در جسم
منطبع شود هم چنانکه صورت روی ما در آینه منطبع شود و هر که او را صورت بود جسم بود و چون خداوند تعالی جسم نبود
او را صورت نبود پس دیدن محال باشد شبهه چهارم آنست که هر چه مرئی بود او را لون و شکلی و جهتی بود و چون
اینهمه در حق خدای تعالی محالست باید که رؤیت او محال باشد جواب از شبهه نخستین دو وجه است اما وجه اول آنست

که لازم که چون آن هشت شرط جمع شود ادراک واجب باشد و ما را برین دو دلیل است اما دلیل اول
آنست که ما جسم بزرگ از دور کوچک بینیم پس ما اگر همه اجزاء او می بینیم باید که او را بزرگ بینیم و اگر هیچ جزو از
اجزاء او نمی بینیم پس باید که از وی البته هیچ نه بینیم و اگر بعضی اجزاء او را می بینیم و بعضی نمی بینیم با آنکه
آن هشت شرط نسبت با آن اجزا که می بینیم و آن اجزا که نمی بینیم همه برابر است لازم آید که
عند حصول هذه الشرایط ادراک واجب نبود اما دلیل دوم آنست که ما اگر کفی خاک که پیش چشم ما بود
که کف خاک عبارتست از مجموع ذرها روا نبود که ادراک یکی ازان ذرها مشروط باشد با ادراک آن دیگر
و الا دور لازم آید و چون ادراک یکی ازان ذرها موقوف نبود بر ادراک آن دیگر ذرها پس هر
یکی ازان ذرها در حال تنهائی جایز الرؤیة باشد و معلوم است که ما بنزدیک آن ذرها در حال تنهائی نمی
بینیم پس معلوم شد که عند حصول هذه الشرایط ادراک واجب الحصول نبود اما وجه دوم در جواب آنست که گوئیم
که درست است ادراک واجب الحصول بود عند حصول هذه الشرایط چرا باید که در غایب همچنین باشد زیرا که ادراک
شاهد بخلاف ادراک غایب است و المختلفات لا یجب استوائها فی الحکم فلا یلزم من کون الادراک واجبا فی الشاهد عند
حصول هذه الشرایط کونه واجبا فی الغایب و مما یدل علی ان الادراک فی الشاهد مشروط بالشرایط الثمانیة و فی الغایب
نقطع بانه لا یمکن اعتبارها فکذا لا یبعد ان یکون الادراک فی الشاهد واجب الحصول و فی الغایب لا یکون واجبا و
هذا سوال لا محصل له اما شبهه دوم را دو جوابست اما جواب اول آنست که محل خلاف اینست که موجود منزه
از جهة را نتوان دید یا نه شما میگوئید که رؤیت چنین موجود جایز نیست و سخن شما در مقدمه دو نوع بود اول
آنکه گویید ببدیهه عقل میدانیم که رؤیت این چنین چیز محالست دوم آنکه بروی دلیل گویید اما دعوی بدیهه کردن
باطلست چنانکه در مقدمه این مسئله بیان کرده ایم و ثانیا اگر بدیهی است پس دلیل گفتن بروی روا نبود
پس معلوم شد که شما را در بیان این قضیه که هر چه در جهة نبود مرئی نبود دلیلی باید گفتن و آنچه میگویند که هر چه
مرئی باشد در مقابله رائی بود مثل آن قضیه است در ظهور و خفا زیرا که مقابله آن بود که در جهتی باشد نسبت

رائی پس حاصل مسئله بدین باز آید که دلیل بر آنکه هرچه در جهت نبود مرئی نبود آنست که هرچه مرئی بود باید که در
جهت بود و منطقیان این قضیهٔ دوم را گویند که عکس نقیض این قضیهٔ نخستین است و هیچ تفاوت نیست
میان این دو قضیه نه در ظهور و نه در خفا پس معلوم شد که آنچه معتزله بر وی اعتماد کرده اند نزدیک بر آنچه
اعادت دعوی بود و چون چنین بود این سخن در غایت ضعف بود اما جواب دوم آنست که فهم مقابله در
شاهد شرطست چرا روا نبود که در غایب شرط نباشد و لقد برین جواب هم بر آن قانونست که در
جواب شبهه نخستین تقریر کرده ایم و تمامت کشف و ایضاح آنست که ما در مقدمهٔ این مسئله گفته ایم که
مراد ما از رویت انکشافی است که نسبت او با ذات مخصوصه باری تعالی چنان بود که نسبت ابصار الوان با ماهیات
لون و چون این معلوم شد یقین باشد که انکشاف باید که بر وفق ماهیات مکشوف باشد و الا انکشاف
آن ماهیت حاصل نبود پس اگر آن ماهیت در مقابله بود انکشاف آنگاه حاصل شود که او را در جهت بیند و اگر آن
ماهیت در مقابله نبود انکشاف آنگاه حاصل شود پس معلوم شد که این شبهه محض جهل بود اما شبهه سیوم
جواب آنست که ادراک چیزهای که آن را صورت بود آن باشد که ماهیات آن صورتها منکشف شود
اما ادراک چیزهای که او را صورت و لون و حیز نبود محال باشد که بحصول صورت باشد بلکه ادراک آن چیزها
موقوف نفی صورت بود زیرا که مراد ما از ابصار و رویت آن انکشافست که شرح دادیم و شرط حصول
انکشاف آن باشد که بر وفق مکشوف بود نه بر خلاف و چون این سخن معلوم شد جواب شبهه چهارم هم ظاهر شد
و بدانکه هر که درین سخنان تامل بواجب بکند یقین بداند که معتزله را درین مسئله هیچ شبهتی نیست که ایشان
کنند اما شبهتهای سمعی چهارست اما شبهه اول آنست که تمسک کنند بدین آیت که خداوند تعالی فرمود که
لا تدرکه الابصار و هو یدرک الابصار و استدلال از این آیت بر دو وجه است اول آنست که
تدرکه الابصار اقتضاء آن کند که هیچ بصر در هیچ حالت او را نه بیند و برین دو دلیل است دوم آنست
که حمل آن نفی بر بعضی اشخاص و بر بعضی اوقات کردن اولیتر نیست از حمل او بر دیگر اشخاص و دیگر اوقات

زیرا که در لفظ تعیین هیچ وقت و هیچ شخص نیست پس چون بعضی از بعضی اولیتر نبود باید که محمول باشد بر همه
اشخاص و همه اوقات دلیل دوم آنست که هر شخص که فرض کرده شود از وی صحت استثنا توان
کردن و حکم الاستثناء اخراج ما لولاه لدخل تحت اللفظ پس معلوم شد که این نفی متناول کل اشخاص
و کل اوقاتست پس بحکم این نص باید که هیچ کس خدا را نه بیند وجه دوم آنست که باری تعالی لا تدرکه الابصار
در معرض مدح و ثنا و تعظیم خود یاد فرموده است و هرچه عدم او مدح باشد وجود او نقص باشد
پس باید که حصول رویت صفت نقص باشد و نقص بر خدای تعالی محال است پس باید که رویت در حق
خدای تعالی محال باشد شبهه دوم آنست که آفریدگار تعالی موسی علیه السلام را گفت لن ترانی و کلمه لن اقتضاء
نفی کند چنانچه فرمود قل لن تتبعونا پس باید موسی علیه السلم هرگز خدا را نه بیند و چون موسی علیه السلم
هرگز نه بیند هیچکس نبیند لان القایل قایلان قایل یقول لا یراه موسی و لا یراه غیره و قایل
یراه موسی و غیره فلو قلنا انه لا یراه موسی و یراه غیره کان هذا قولا ثالثا خارقا للاجماع و انه غیر
جایز شبهه سیوم آنست که خداوند تعالی فرمود و کان لبشر ان یکلمه الله الا وحیا او من وراء حجاب
او یرسل رسولا فیوحی باذنه ما یشاء پس این آیت اقتضاء آن کند که هر کس خداوند تعالی با او
سخن گوید او را نبیند و چون این درست شد باید که آنکس با وی سخن نگوید هم نبیند زیرا که باجماع
این فرق معتبر نیست شبهه چهارم آنست که حق تعالی از رویت یاد نکرد الا که در خواستن آن را
تعظیم کرد و این در سه آیت است در آنجا که فرمود و قال الذین لا یرجون لقاءنا لولا انزل علینا الملائکة
او نری ربنا لقد استکبروا فی انفسهم و عتوا عتوا کبیرا در آنجا که فرمود و اذ قلتم یا موسی لن نؤمن لک حتی
نری الله جهرة فاخذتکم الصاعقة و انتم تنظرون در آنجا که فرمود یسئلک اهل الکتاب ان تنزل علیهم
کتابا من السماء فقد سالوا موسی اکبر من ذلک فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم اینست مجموع
شبهات سمعی درین مسئله و الله اعلم اما جواب از شبهه نخستین از دو وجه است وجه اول

معلوم ما امروز یا وجودات یا صفات سلبی یا صفات اضافی و بیش ازین معلوم نیست ظاهرست بحکم استقرار
زیرا که ما چون بدانیم که موجودی هست واجب الوجودی هست معلوم باشد و وجوب واجب الوجود را معنی آن
که قبول عدم نیست و نیستی این قابلیت او عدمی است و چون گوییم قدیمست معنی آن باشد که صفت مسبوقیت
بعدم نیست و اگر نه اشارت باشد بدوام آن وجود در ازل و چون گوییم قدیمست معنی آن باشد که صفت
مسبوقیت بعدم نیست و اگر نه اشارت باشد بدوام آن وجود در ازل و چون گوییم باقیست معنی آن
باشد که ملحوق بعدم نیست و این عدم باشد و اگر نه اشارت باشد بدوام آن وجود در ابد
و چون گوییم واحدست معنی آن باشد که در ذات خود مرکب نیست از اجزاء و ابعاض یا آنکه او را
مثل نیست و ضد و ند نیست و این عدم بود و چون گوییم منزه است از مکان و تغیر معنی آن باشد
که او در مکان نیست و او متغیر نیست و این هم اشارت باشد بعدم مکان و عدم تغیر پس این نوع از
صفات هم اشارت باشد بعدم چیزها و چون گوییم قادرست مراد آنست که صادر شدن فعل از وی
بر سبیل صحت است و چون گوییم عالمست یعنی او موصوفست بصفتی که بسبب آن صفت افعال او محکم و
متقن تواند بود و همچنین در ارادت و سمع و بصر و کلام پس معلوم شد که هرچه معلوم خلق است یا
سلوبست یا اضافات یا هستی و این هر سه عین ذات مخصوصه او نیست زیرا که سلب چیزی عدم
آن چیز باشد و عدم چیزی عین وجود چیزی دیگر نبود و اما اضافات نیز متعین است که نفس ذات
نبود و اما هستی هم نفس ذات نیست زیرا که هستی صفتی است مشترک فیه بین الواجب و الممکن
و خصوصیت ذات واجب مشترک فیه نیست پس معلوم شد که آنچه معلوم خلق است امروز جز این قسم نیست
و معلوم شد که این هر سه قسم عین ذات مخصوصه او نیست پس لازم آید که عین ذات مخصوصه او
معلوم خلق نبود و بیان دوم آنست که تصدیق فرع تصور است زیرا که تا ندانی که این چیز چه چیز است نتوانی
گفتن که هست یا نیست و در عقل ما تصور چیزی آنگاه حاصل شد که آن چیزها را بدین جهت ها دریافته باشیم

چون تصور الوان و اصوات و طعوم و روایح و حرارت و برودت یا از درون نفس خود چون الم و لذت
و فرح و غم و امثال آن اگر نه خیال صورتی ترکیب کند ازین مفردات و هرچه نه چنین بود ما را
تصور آن حاصل نباشد البته برهان سیوم آنست که هرچه ما را از وی معلوم است آن مانع شرکت
نیست من حیث انه هو و آن نیست که ما را بعد از معرفت این جمله صفات بدلیل وحدت حاجت آید
و اگر آنچه معلومست آن مانع شرکت من حیث هو هو بایستی که ما را بعد از معرفت این صفات بدلیل توحید
حاجت نیامدی و هیچ شک نیست که حقیقت مخصوصه او من حیث انه ذلک الواحد المعین مانع است از
شرکت و الذی لا یمنع من احتمال الشرکة من حیث هو هو پس معلوم شد که آن از آن اعتبار که اوست معلوم
هیچ خلق نیست [illegible] آنکس که بگوید حقیقت مخصوصه او معلوم است آنست که تصدیق مسبوق باشد
بتصور پس حکم کردن بر آن حقیقت که او معلوم نیست موجب آن بود که از شناخت آن حقیقت معلوم
باشد و اگر نه این حکم کردن بر وی ممتنع بودی جواب ما میتوانیم گفتن که خاصیت مغناطیس آهن
کشیدنست پس بر آن خاصیت حکم میکنیم باهن کشیدن و حقیقت آن خاصیت معلوم نیست فکذا
هنا اما مرتبه دوم [illegible] و آن آنست که گرفتیم که حقیقت ذات مخصوصه باری تعالی امروز معلوم
نیست لکن چون سوادی یا بیاضی بچشم بینیم ذات سواد را از آن روی که اوست علی التعیین بعلم
ضروری بدانیم و چون چشم باز کنیم حالتی دیگر پدید آید زاید بر آن علم ضروری که در وقت چشم
برهم نهادن حاصل بود و این حالت دوم را رویت میگوییم و این رویت هر آینه نوعی دیگر است
از انکشاف بخلاف آن علم ضروری و چون هر دو مرتبه درست شد معلوم شد گوییم این دو مرتبه
بشر هست با حقیقت مخصوصه واجب الوجود در دنیا اما مرتبه نخستین آنست که حقیقت مخصوصه او
من حیث انها تلک الذات المعینه معلوم عقل بشر نشود اما مرتبه دوم آنست که بر آن علم ضروری آن حالت
زاید که آن را رویت میگوییم منضم تا همچنانکه اینا عن (?) چشم باز کرده ام ذات مخصوصه آن نور اعلم

ضروری دیده ایم بچشم علی الیقین می بینیم که فی حاصل شود که ذات مخصوص واجب الوجود من حیث انه هو
بعلم ضروری دیده ایم و آن حالت دوم را که رویت نام بر نهاده ایم با آن علم ضروری حاصل باشد در عقل
هیچ مانعی نیست از حصول این دو حالت و چند دلایل سمعی رویت چند درست شد هر آینه در وقت
رؤیت آن علم حاصل باشد و هیچ حالت بشر را از حصول آن حالت کاملتر نتواند بود ایزد تعالی بفضل علیت
خود ما را از اهل این کمال مرتبه وجود ده المسئلة الحادیة والعشرون فی التوحید صانع عالم بحکمت
و ما را بر این براهین بسیار است برهان اول آنست که اگر واجب الوجود دو باشند هر دو در وجوب متساوی
باشند و در تعیین متباین و ما به المساواة غیر ما به المباینة پس هر دو مرکب باشند و این محالست و تقریر
این برهان مستقصی الغایه در مسئله حدوث اجسام شرح داده شده است برهان دوم آنست که اگر دو آله
که قادر باشند پس اگر دو آله تقدیر کنیم و یکی حرکت زید خواهد و دوم سکون او خواهد یا مراد هر دو حاصل شود
یا مراد هیچکدام حاصل نشود یا مراد یکی حاصل شود و مراد دوم حاصل نشود روا نبود که مراد هر دو حاصل
شود و الا جمع میان نفی و اثبات حاصل باشد و روا نبود که مراد هیچکدام حاصل نشود از برای دو دلیل
اما دلیل اول آنست که مراد هیچیک حاصل نشود هر دو عاجز باشند و عاجز خدایی را نشاید دلیل دوم
آنست که مانع هر یک از فعل و قدرت آن دوم بود زیرا که اگر آن دوم هیچ فعل نکند فعل کردن بر
یکی ممتنع نبود پس معلوم شد که مانع هر یک از فعل کردن فعل آن دوم باشد و امتناع آنگاه بود که مانع موجود
باشد پس اگر هر دو ممتنع شوند از فعل کردن باید که فعل هر دو موجود شده باشد یا فعل هر یک مانع باشد
آن دوم را از فعل کردن پس اگر هر دو ممتنع باشند از فعل کردن باید که هر دو فاعل باشند و این موجب
باشد جمع شدن میان نفی و اثبات و این محال است و روا نبود که مراد یکی بر آید و مراد دوم بر نیاید
از برای دو دلیل دلیل اول آنست که آن آله که مراد وی حاصل شود خدا او قادر او بود و آن دوم که مراد او
حاصل نشود عاجز و قاصر بود و خدایی را نشاید دلیل دوم آنست که محال است که مراد یکی حاصل شود و مراد آن دوم

حاصل

حاصل نشود زیرا که چون قدرت هر دو و صلاحیت ایشان حاصل است و ممکن نیست که گویند که قدرت از دوم قوی تر
بود زیرا که تفاوت در قوت و عدم قوت آنگاه معقول شود که مقدور قابل تفاوت باشد و
یک موجود که وحدت او حقیقی باشد قابل تفاوت نبود و چون مقدور قابل تفاوت نبود و چون چنین باشد
که قدرت محال بود که قوی تر از دوم باشد و چون این تفاوت محال بود و وقوع مراد یکی از
وقوع مراد آن دوم اولیتر نباشد پس معلوم شد که اگر دو آله فرض کرده شود محال بود که وقوع
مراد یکی اولیتر باشد از وقوع مراد دوم و چون این سخن معلوم شد بسر دلیل باز شویم و گوییم اگر دو آله
فرض کرده شود و یکی حرکت زید خواهد و دوم سکون او خواهد یا مراد هر دو حاصل شود یا مراد هیچکدام حاصل
نشود یا مراد یکی حاصل شود و مراد دوم حاصل نشود و لکن هر سه قسم محال است پس فرض دو آله کردن محال
باشد اگر سائل گوید چرا روا نبود که دو آله باشند لکن مخالفت میان ایشان محال باشد و چون این هر سه قسم
باطل از فرض مخالفت لازم می آید و مخالفت حاصل نبود هیچ قسم لازم نیاید جواب
گفته اند یکی تنها فرض کنیم ممکن باشد که حرکت زید خواهد و اگر آن دوم تنها فرض کنیم تواند که سکون زید
خواهد و چون این صحت حاصل است در حال انفراد باید که باقی باشد در حال اجتماع زیرا که ذات و صفات
هر دو قدیم و ازلی اند و هر چه چنین باشد زایل نشود پس معلوم شد که آن صحت در حال اجتماع باقی باشد
دلیل دیگر این حجت قوی نیست زیرا که این یک تنها باشد تواند که سکون آفریند و در حال اجتماع آن معنی
میسر نیست و چون حال هر دو قدرت در وقت اجتماع نه چنان ماند که وقت انفراد چرا روا نبود که
در ارادت همچنین باشد سؤال دوم آنست که ما مسلم نداریم که آنچه شما گفته اید دلیلست بر صحت مخالفت لکنه
ما را دو دلیلست بر امتناع مخالفت دلیل اول آنست که چون دو آله فرض کرده شود لابد هر دو حکیم باشند
و حکیم آن باشد که کار بر وفق مصلحت کند و باید که وجه مصلحت یکی باشد که اگر دو باشد و هر دو برابر باشند
ترجیح یکی بر دوم ممکن باشد لا لمرجح و این محالست و چون وجه مصلحت یکی باشد و هر دو را این معنی معلوم باشد

فلو فرضنا ان کل واحد منهما قصد ایجاده فاما ان لا یقع ذلک المقدور البتة او یقع بهما معا او باحدهما او لا بواحد منهما
والکل محال اما انه یمتنع ان لا یقع المقدور فلان المانع من وقوعه بقدرة هذا وقوعه بقدرة ذاک والمانع
من وقوعه بقدرة ذاک وقوعه بقدرة هذا فلو امتنع وقوعه بقدرة هذا لکان المؤثر فی ذلک الامتناع حاصلا وهو وقوعه بقدرة هذا
فاذا حصل الامتناع معا وجب حصول المانعین معا فیلزم ان یکون واقعا بهما معا ویلزم ان یکون واقعا بهما حال
امتناع وقوعه بکل واحد منهما فیلزم اجتماع النفی والاثبات وهذا محال واما القسم الثانی وهو وقوعه بهما معا فهذا ایضا ممتنع
لان استناد الاثر الی المؤثر انما کان لامکانه وجوازه والاثر الواحد اذا اجتمع مع المؤثرات ثم کان وجب
واقع وصیرورته واجبا یمنعه عن الاستناد الی شیء اخر فاذن کون الفعل مع هذه القدرة مستقلة
یمنع من استناده الی القدرة الثانیة وکون الفعل مع القدرة الثانیة یمنع من استناده الی القدرة
الاولی فیلزم ان یکون حال وقوعه بهما معا یکون منقطعا عنهما معا هو محال واما القسم الثالث وهو ان یقع باحدهما
دون الاخر فهذا ایضا محال لوجهین احدهما ان کل واحد منهما قادر علی جمیع المقدورات فلا یکون احدهما
اقدر من الثانی واذا کان کذلک امتنع رجحان احدهما علی الاخر والثانی ان وقوع التفاوت فی القدرة
علی ایجاد المقدور الواحد محال لما بینا ان التفاوت فی القدرة یستدعی امکان وقوع التفاوت فی المقدور
والشیء الذی یکون واحدا وحدة حقیقیة امتنع وقوع التفاوت فیه فامتنع وقوع التفاوت فی القدرة علیه
واما القسم الرابع وهو ان یکون ذلک الفعل لا بواحد منهما فهو ایضا محال لوجهین احدهما انه یلزم وقوع ذلک الفعل
لا المؤثر وهو محال وثانیهما ان وقوعه بهذه القدرة مانع من وقوعه بتلک القدرة والمانع من وقوعه بتلک وقوعه
بهذه فلو وقع لا بهذه ولا بتلک یلزم وقوعه بهذه وبتلک معا فیلزم اجتماع النقیضین وهو محال فثبت ان القول
بوجود الهین یقتضی الی هذه المحالات فیکون القول به محالا والله اعلم مسئله [illegible] آنست که ما درین عالم خیر
بسیار و شر بسیار می بینیم و بعضی گفته اند هم خیر و هم شر از یکی نبود پس دو باید تا یکی خیر آفریند و یکی شر جواب
اگر خیر قادر نیست بر منع کردن شر پس از آن شر پس خدای را نشاید و اگر قادر است و منع نمیکند او هم شریر بود

الوقوع

لان الراضی بایصال الشر الی الغیر شریر پس معلوم شد که این سخن ساقط است والله اعلم [illegible]
فی خلق الافعال بدانکه عقلا را در افعال اختیاری حیوانات دو قول است قول اول آنست که حیوان
بایجاد و تکوین این افعال مستقل نیست و اصحاب این قول چهار گروه اند اول آن قوم که گویند فعل موقوف
قدرت و داعی است و چون هر دو جمع شود مجموع هر دو علتی باشد موجب مر وجود آن فعل را و این قول جمله فلاسفه
و قول ابو الحسین از معتزله و اگر چه بظاهر دعوی غلو کند در اعتزال لکن چون مذهب او آنست که فعل موقوف
داعی است و درست شده است که حصول الفعل عند الداعیة الحاصلة بر سبیل وجوب باشد پس این عین
جبر باشد و مذهب ابو الحسین عین مذهب جبر باشد و این قول امام الحرمین است از اصحاب ما و قول دوم
آنست که اثر کننده در وجود فعل مجموع قدرت خدا و قدرت بنده است و می ماند که مذهب ابو اسحق اسفراینی
اینست زیرا که او میگوید القدرة الحادثة یؤثر بمعین و قول سیوم آنست که نماز کردن و زنا کردن مثلا هر دو
از آنجهت که حرکت اند متساوی اند لکن آن یکی نماز است و این دوم زناست پس آنچه آن یکی حرکت
نماز است و آن دوم زناست صفتی باشد زاید بر ذات حرکت پس گوییم ذات حرکت واقع است
بقدرت خدای تعالی و آنچه آن یکی حرکت نماز است و آن دوم زناست واقع است بقدرت بنده و این قول
باختیار قاضی ابوبکر باقلانی است و قول چهارم آنست که فعل بنده بذات و جمله صفات واقع است بقدرت
خدای تعالی و قدرت بنده را هیچ اثر نیست در تکوین و تحصیل و این قول ابو الحسن اشعری است اینست شرح
اقوال آنها که گفته اند قدرت بنده مستقل نیست بتکوین فعل خود و اما قوم که گویند بنده مستقل است بتکوین
و تحصیل فعل خود ایشان جمله معتزله اند و معتزله دو طایفه اند یکی آن قوم که میگویند که ما ببدیهه عقل میدانیم که ما
موجد و مکون فعل خودیم و این قول ابو الحسین البصری است و مرا عجب می آید که این قول چگونه جمع تواند کردن
با آنچه او میگوید که فعل موقوف داعی است که از فعل خدای تعالی حاصل شود و دوم آن قوم که میگویند علم ما بآنکه
ما موجد افعال خودیم علمی استدلالی است اینست تفصیل مذاهب خلق درین مسئله و دلایل ما درین مسئله بسیار است

برهان اول آنکه بنده در حین ترجیح فعل که یا متمکن باشد از ترجیح ترک یا نبود اگر متمکن نبود از ترک پس در وقت
فعل قادر نبود بر ترک و در وقت ترک قادر نبود بر فعل پس بنده نه در فعل مستقل بود و نه در ترک و اگر در حال
فعل قادر باشد بر ترک و هر دو نسبت با او برابر باشند یا رجحان یکطرف بر دوم طرف موقوف مرجحی باشد
یا موقوف مرجح نباشد اگر موقوف مرجحی باشد یا مرجح یا از بنده بود یا از خدا یا نه از بنده و نه از خدای
اگر از بنده باشد آن تقسیم نخستین در کیفیت آن ترجیح باز آید و مودی باشد بتسلسل و اگر از خدای تعالی بود
پس فعل عند حصول ذلک المرجح راجح باشد بر ترک پس گوییم آن رجحان یا بحد وجوب رسد یا بحد وجوب نرسد
و اگر بحد وجوب رسد پس جبر لازم باشد زیرا که آنگاه که آن مرجح نبود فعل ممتنع بود و چون آن مرجح حاصل شد
فعل واجب شد و اگر بحد وجوب نرسد پس در عقل جایز باشد که آن مرجح حاصل باشد بی وقوع آن فعل و هر چه
جایز باشد لا یلزم من فرض وقوعه محال فلنفرض ذلک المرجح تارةً مع الفعل و تارةً مع الترک فاختصاص احد
الوقتین بالوقوع والثانی بعدم الوقوع اما ان یتوقف علی انضمام قید زاید الیه او لا یتوقف فان
توقف لم یکن المفروض اولاً مرجحاً تاماً لانه کان لا بد فی حصول المرجح من انضمام هذا القید الیه وقد
فرضنا ما حصل اولاً مرجحاً تاماً هذا خلف ثم نعید التقسیم الاول فی المجموع الحاصل من المرجح الاول و من هذا
القید فان لم یجب حصول الرجحان افتقر الی مرجح آخر و یلزم التسلسل و هو محال و ان اوجب عاد ما ذکرناه
ان کان اختصاص احد الوقتین بالوقوف لا یتوقف علی انضمام قید زاید الی ما کان حاصلاً اولاً مع
ان نسبة ذلک المرجح الی وقتی الوقوع واللاوقوع بالسویة لزم رجحان احد طرفی الممکن المساوی علی الآخر
من غیر مرجح و هو محال و اگر حدوث آن مرجح نه از بنده بود و نه از خدای بود پس حدوث چیزی لا عن مؤثر
روا داشته باشند و اگر این جایز باشد نفی صانع لازم آید این همه سخن در این قسم است که گویند رجحان طرف
فعل بر طرف ترک موقوف مرجح باشد پس اگر گویند که رجحان موقوف هیچ مرجح نیست پس لازم آید که رجحان
یکطرف ممکن متساوی بر دیگر طرف واقع بود لا لمرجح و اگر این روا باشد ممکن مستغنی بود از موثر و نفی صانع

لازم آید و چون این سخنها معلوم شد با سر سخن باز گردیم و گوییم بنده در وقت فعل کردن اگر قادر نبود بر ترک جبر
لازم شد و اگر قادر بود بر ترک رجحان فعل بر ترک موقوف مرجح است هم جبر لازم است و اگر قادر است
بر ترک و فعل و رجحان یکطرف بر دوم موقوف مرجح نیست پس حدوث لا عن محدث و رجحان
لا عن مرجح لازم آید و این مودی باشد بنفی صانع و چون این باطلست حق یکی از آن دو قسم باشد
و این مطلوب ماست اگر گویند آنچه درست شد بتقریر کردی در غایب نیز لازم است پس باید که باری تعالی
علت موجب باشد نه فاعل مختار جواب آنست که فرقست میان شاهد و غایب زیرا که فعل اختیاری موقوف
ارادت و اختیار است هم در شاهد و هم در غایب و این اختیار و ارادت کافی است در رجحان یکطرف
بر دوم طرف لکن اختیار و ارادت ما محدث است پس آنچه این اختیار و ارادت را مرجح دیگر
باشد و الا محدث واقع باشد بلا محدث و این نفی صانع باشد اما اختیار و ارادت خدای تعالی محدث
نیست پس مستغنی باشد از موثر دیگر و مرجح دیگر و این فرق که ما گفتیم فرق ظاهر است برهان دوم اگر بنده
موجد فعل خود باشد لازم آید که عالم باشد بتفاصیل فعل خود لکن این علم حاصل نیست پس باید که موجد فعل خود
نباشد اما بیان آنکه اگر موجد فعل خود باشد باید که عالم بود بتفاصیل فعل خود آنست که وقوع آن فعل بر آن مقدار
و کمتر از آن و بیشتر از آن همه در عقل رواست پس چون فعل اختیاری بود و رجحان اینقدر بر زاید و ناقص
تخصیص مخصص مختار مشروط بود بعلم زیرا که آنکس که قصد کند بر آنچه فعل کند و باز نداند لابد باشد که در آن
که قصد تکوین او عشق نکرده است پس درست شد که اگر این فعلها بایجاد بنده بودی تفاصیل آن معلوم بودی
اما بیان آنکه این تفاصیل معلوم بنده نیست از وجوه است وجه اول آنست که خفته و ساهی و مغشی علیه از یک جانب
بر دیگر پهلو خسبد و او را از کمیت و کیفیت آن فعلها هیچ خبر نبود وجه دوم آنست که اثبات جوهر فرد حق است
و چون چنین باشد تفاوت میان حرکت بطو و سرعت از برای تخلل سکنات باشد و ما در مسئله اثبات
جوهر فرد برین هر دو مقدمه برهانی گوییم و بیشتری از معتزله در بیان هر دو مقدمه با ما موافق اند چون این درست شد

التزام کنند و گویند قبل وقوع الاشیاء نه وجود آن اشیا معلوم خدا بود نه عدم آن اشیا معلوم خدای بود
لکن بیشتری معتزله اقرار میکنند که این کفر است پس ایشانرا ازین اشکال هیچ جواب ممکن نبود تا
وجه دوم آنست که خدای تعالی خبر داده است که ان الذین کفروا سواء علیهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا یؤمنون
پس اگر ایمان آرند این خبر دروغ شود و دروغ شدن خبر خدای محال باشد و هرچه مؤدی بمحال باشد
هم محال بود پس ایمان آوردن او محال باشد و با این همه اورا میگویند ایمان بیار وجه سیوم
آنست که آفریدگار از ابولهب خبر داد که او هرگز ایمان نخواهد آوردن پس اورا تکلیف کرد بایمان آوردن
و از جمله ایمان آنست که تصدیق خدای کند در هرچه خبر داده است و از جمله خبرها یکی که خبر داده است آنست که
هرگز ابولهب ایمان نخواهد آوردن پس ابولهب مکلف باشد بدانکه ایمان آورد که هرگز ایمان نخواهد آوردن
و این تکلیف باشد بجمع ضدین وجه چهارم آنست که تکلیف کردن بفعل یا در آنحال باشد که داعی فعل
و داعی ترک هر دو برابر باشند یا در آنوقت که یکی داعی بر دوم راجح باشد اگر در وقت استوا باشد
محال بود زیرا که فعل کردن عبارتست از ترجیح وجود فعل بر عدم او پس اگر در حال استوا هر دو داعی
مکلف باشند بترجیح و ترجیح نقیض استوا باشد پس مکلف باشند بجمع کردن میان دو نقیض و اینحال باشد
و اگر این تکلیف در حال رجحان باشد چنانکه بیان کردیم چون یکی بر دوم راجح باشد راجح واجب باشد و مرجوح ممتنع
پس اگر تکلیف براجح کرده باشد این تکلیف باشد بایقاع چیزی که واجب الوقوع بود و درین تکلیف هیچ فایده
نبود و اگر تکلیف بمرجوح کرده باشد این تکلیف باشد بایقاع چیزی ممتنع الوقوع و این تکلیف مالایطاق
بود دیگر میباید گویند در حال استوای هر دو داعی مکلف باشند بترجیح یکطرف بر دوم طرف نه در ینحال که
حال استواست بلکه در حال دوم ازینحال بود ... اگر تکلیف بروی متوجه شود در حال استوا از دو حال
بیرون نبود یا چنان باشد که او در حال استوا مکلف باشد بترجیح در همین حالت یا مکلف باشد بترجیح کردن
در حالت دوم ازینحالت پس اگر حق قسم اول است پس او در حال حصول استوا مکلف باشد بتحصیل ترجیح
درینحال پس این مکلف باشد بجمع نقیضین و این تکلیف مالایطاق بود و اگر قسم اول است پس او در حالت استوا بهیچ
مکلف نباشد بلکه اورا در این حال اعلام کرده باشند که او در حال دوم مکلف خواهد بود پس این تقسیم
با حال دوم آریم و گوئیم اگر در حال دوم استوا حاصل بود تکلیف کردن بترجیح تکلیف مالایطاق بود
و اگر در حال دوم رجحان حاصل باشد پس از تکلیف بواجب الوقوع بود یا بممتنع الوقوع و علی کلا التقدیرین
وادیم بتمامت باز آید وجه پنجم آنست که در معارضه گوئیم هیچ تصور مکتسب نیست آنست که هر
که قصد اکتساب تصوری خواهد کردن یا تصور آنچیز در خاطر او حاضر باشد یا نباشد اگر حاضر باشد اکتساب
محال بود زیرا که تحصیل الحاصل محال باشد و اگر حاضر نباشد و خاطر از آن تصور غافل بود هر کس که از چیزی
غافل قصد کردن او بتحصیل آن محال باشد اگر گویند و بوجهی حاضر باشد بوجه دون وجه جواب گوئیم آن وجه که حاضر
باشد غیر آن وجه بود که حاضر نباشد لامتناع کون الشیء الواحد معلوما غیر معلوم معا پس از آن دو وجه یکی
معلوم باشد بتمامت و دوم نامعلوم باشد بتمامت و اکتساب هر دو محال بود چنانکه تقریر کردیم پس معلوم شد
که هیچ تصور مکتسب نبود وجه ششم آنکه هیچ تصدیق بدیهی نبود آنست که تصدیق بدیهی آن بود
باشد که مجرد حضور موضوع و محمول در ذهن کافی باشد بحکم کردن ذهن باثبات یکی مر دوم را
یا سلب کردن یکی از دوم پس هرگاه که آن تصور حاصل باشد آن تصدیق واجب الحصول بود
و چون این دو تصور حاصل باشد آن تصدیق ممتنع الحصول بود و چون این تصورات مکتسب نیست
لا نفیا و لا اثباتا و این تصدیقات واجب الدوران مع تلک التصورات وجودا و عدما باید
که این تصدیقات البته مقدور نبود وجه هفتم آنکه هیچ تصدیق نباید که مکتسب نبود زیرا که تصدیقات مکتسب
هرآینه بتصدیقات بدیهی مستند والا التسلسل یا دور لازم آید پس هرآینه یکی از آن که مکتسب اول
بود دو موثر در وی تصدیق بدیهی باشد پس گوئیم از جمله بدیهیات یا کافی باشد در استلزام اول یا کافی
نبود در او نبود که کافی نبود و الا مفتقر باشد بچیزی دیگر زاید بدان بدیهیات و هرچه بدیهی نبود مکتسب بود

بکلّی ممکنات اول مفتقر بود بسعد ممکنیی دیگر و این محال است پس معلوم شد که مجموع آن بدیهیها کافی اند در استلزام
آن ممکنات اول و چون چنین باشد گوییم آن استلزام یا بر سبیل وجوب باشد یا بر سبیل وجوب نباشد
روا نبود که بر سبیل وجوب نبود زیرا که اگر استلزام بر سبیل وجوب نبود پس روا باشد که آن بدیهیات
باشند و آن اثر حاصل نبود و اگر آن روا بود تمیز وقت حصول آن اثر از وقت لا حصول آن
اثر موقوف مخصصی باشد پس آن ممکنات اول المکتسبی دیگر بوده باشد و اینجا محالست پس معلوم شد که تاثیر
آن بدیهیات در حصول ممکنات اول بر سبیل وجوب باشد و هم بر این طریق تاثیر ممکنات اول در ممکنات دوم
بر سبیل وجوب باشد الی آخر المراتب بالغة ما بلغت پس درست شد که تصور را در طرف الحصول و الانتفاء
مکتسب نیست و چون تصورات حاصل شود تصدیقات بدیهی واجب بود و چون حاصل نباشد تصدیقات محال
باشد و درست شد که چون بدیهی حاصل باشد تصدیقات دیگر که بروی متفرع باشد واجب الحصول باشد
و چون نباشد ممتنع الحصول باشد و چون این درست شد معلوم شد که هیچ از اقسام تصورات و
تصدیقات مقدور نیست و ما می بینیم که امر آمده است فاعلم انه لا اله الا الله افلم ینظروا اولم یتفکروا
پس باید که هم تکلیف ما لا یطاق باشد حجت ششم در معارضه آنست که ما ماموریم بمعرفت خدای تعالی
پس امر بتحصیل معرفت یا آنگه متوجه شود یا در وقت حصول معرفت شود یا در وقت عدم معرفت
اگر در وقت حصول معرفت شود پس این امر باشد بتحصیل حاصل و اینجا محالست و اگر در وقت عدم معرفت شود
پس در وقت عدم معرفت شناختن امری محال بود پس توجیه امر بروی در این وقت امر کردن محال
باشد پس ما را این شش وجه قاطع معلوم شد که تکلیف ما لا یطاق اگر بما لازم است در مسئله خلق اعمال
بر جمله فرق معتزله لازم است در این شش مسئله که شرح دادیم گر سائل گوید گرفتیم که این اشکال لازم آید بر هر دو
پس چه حیلت است هم ما را و هم ایشان را در دفع جواب الحیلة ترک الحیلة و الاعتراف بانه یفعل ما یشاء و یحکم
ما یرید و انه لا یسأل عما یفعل و هم یسألون و هر چه خدا کند او را رسد و هیچکس را در هیچ کاری بروی اعتراض ممکن نیست والله

التوفیق مسئلة اهل السنة والمعتزلة فی انه لا یخرج شیء من العدم الی الوجود الا بقدرت
الله تعالی بدانکه اکثر ارباب ملل و نحل درین مسئله شش گروه مخالف ما اند و اگر باستقصا
مشغول شویم سخن دراز گردد و بیش از شرح تفاصیل مذهب دو برهان یاد کرده اند برهان اول
آنست که علت صحت مقدوری امکانست و امکان در همه ممکنات برابر باشد پس باید که همه
ممکنات را در صحت مقدوری اشتراک باشد و چون چنین باشد باید که باری تعالی بر همه قادر باشد
و اگر بر بعضی قادر باشد مع جواز کونه قادرا علی الباقی مفتقر باشد بمخصص و اینجا محالست و چون بر همه
قادر باشد اگر چیزی دیگر باشد که او را صلاحیت تاثیر باشد یا هر دو موثر باشند در آن چیز
یا هیچ دو موثر نباشند یا یکی موثر باشد و دوم موثر نباشد و این هر سه قسم محالست چنانکه در مسئله
گذشته شرح دادیم پس باید که هیچ چیز را جز قدرت حق تعالی صلاحیت تاثیر نباشد برهان دوم
آنست که همه ممکنات در صفت امکان برابرند و صفت امکان موجب احتیاج بموثر پس از دو حال بیرون نبود
یا محوج باشد بموثری معین یا محوج باشد بموثری نامعین و این قسم دوم باطل است زیرا که نامعین
موجود نبود و هر چه موجود نبود حاجت غیر او بوی در وجود محال باشد پس معلوم شد که امکان محوج
بچیزی معین و آن چیز یا ممکن باشد یا غیر ممکن روا نبود که ممکن بود الا امکان او علت حاجت او
بودی پس لازم آمدی که او محتاج خود بودی در وجود و این محال است که الا چیز که امکان محوج
باشد بوی بچیز معین باشد و او از جنس ممکنات نبود و چون ممکن لذاته نبود واجب لذاته بود
پس درست شد که بخشنده وجود ممکنات جز یک موجود واجب نیست گر سائل گوید که امکان
علت حاجتست و موثر از آن جهت که موثر است یک جهت است بالنوع و ذلک لا یمنع دخول اشیاء
کثیرة تحته بالعدد جواب آنست که لما کان الموثر من حیث انه موثر مفهوما مشترکا فیه بین الاشیاء ذوات
الماهیات المختلفة پس مفهوم این موثر لاحق از لواحق آن ماهیات مختلفه باشد و هر چه چنین باشد

طبیعیان اند وایشان میگویند که حوادث این عالم چون معادن ونبات وحیوان همه معلول تاثیر این چهار طبع اند در
یکدیگر وبدانکه این سخن هم باطل است زیرا که چون این چهار طبع جمع شوند از دو حال بیرون نباشد
تا تاثیر آن درین وتاثیر این در آن دفعةً واحدةً باشند یا دفعه واحده نباشد محالست که دفعه واحده
باشد زیرا که موجب انکسار حرارت قوه برودت بود وموجب انکسار برودت قوت حرارت بود پس اگر هر دو
دفعه واحده منکسر باشند وعلت باید که حاصل باشد مع المعلول پس باید که در وقت انکسار هر دو قوت
برقرار باشد واین جمع نقیضین است واین محال است واما اگر دفعه واحده نبود فقد اثر احدهما فی
الآخر فبعد ذلک یستحیل ان یعود المنکسر عند انکساره کاسراً وان یعود الضعیف بعد ضعفه مستولیاً
علی قهر القوی مع انه حال قوته کان عاجزا واین نکته سخت بقوت نکته است در ابطال تاثیر طبایع
وبالله التوفیق نوع چهارم از مخالفان معتزله اند اما نظام میگوید باری تعالی قادر نیست بر فعل جهل وکذب
وسفه شبهت ایشان آنست که صدور این خبرها از خدای تعالی محال است وهرچه محال الوجود بود مقدور نباشد

والممکنات ونوع پنجم ابوعلی وابوهاشم مسلم میدارند که باری تعالی قادر است بر مثل مقدور بنده لکن میگویند قادر نباشد
بر عین مقدور بنده وشبهت ایشان آنست که هر کس که قادر باشد بر ایجاد فعلی هرگاه که قصد کند باید که آن
فعل باید که آن فعل در وجود آید وهرگاه که قصد نکند باید که آن فعل در وجود نیاید پس اگر یک مقدور
مقدور دو قادر بود ویکی قادر قصد ایجاد فعل کند وقادر دوم قصد ایجاد او نکند پس لازم است
که آن فعل هم در وجود آید وهم نیاید واین محالست جواب آنست که آنکس که روا دارد که
یک مقدور میان دو قادر بود گوید از قصد ناکردن یکی قادر عدم فعل لازم نیاید بلکه از قصد کردن
هر یکی بایجاد علی سبیل الانفراد وجود آن فعل لازم آید اما از قصد ناکردن هر یکی عدم او لازم
نیاید اما از قصد ناکردن همه عدم او لازم آید پس اشکال زایل شود و [illegible] میگویند قدرت بنده
موثرات در وجود فعل وما این سخن در مسئله گذشته باطل کرده ایم وهمچنین میگویند چون مردی بر
چیزی اعتماد کند آن اعتماد موثر شود در حدوث حرکت در آن چیز واین نوع از تاثیر را

کما درست کردیم که آنچه کار بنده است محدثات حق است و معلوم است که چون فاعل ایجاد فعلی کند علی سبیل القهر
والالجاء لابد باشد که مرید آن فعل باشد و اما برهان ما بر آنکه هرچه موجود نیست حق تعالی مرید آن نیست
آنست که چون این چیز موجود نشد باری تعالی در ازل عالم بوده باشد بدانکه این چیز موجود نشود و نخواهد شد
و چون چنین باشد وجود او محال باشد کما ثبت ان العلم بعدم ذلک الشیء ینافی لذاته وجود ذلک الشیء
و هو تعالی عالم بحصول ذلک العلم المنافی فکان عالما بامتناع حصول ذلک الشیء والعالم بکون الشیء
ممتنع الحصول یمتنع ان یکون مریدا لایقاعه پس درست شد که هرچه موجود شد حق تعالی مرید وجود
آن بود و هرچه موجود نشد حق تعالی مرید وجود آن نبود و بالله التوفیق شبهه معتزله شش است شبهه اولی
آنست که باری تعالی فرموده است کافران را بایمان و هر کس که بچیزی بفرماید هرآینه مرید وجود آن
مامور به باشد پس لازم آید که باری تعالی مرید آن باشد شبهه دوم آنست که ارادهٔ کفر و زنا و لواطه
سفاهت و سفه لایق حکیم نبود و ایضا اگر مرید آن افعال باشد آنگاه بروی عقاب کند این غایت سفاهت
بود شبهه سیوم طاعت داشتن عبارتست از تحصیل مراد آنکس کردن پس اگر کفر مراد خدای تعالی
باشد باید که کافر مطیع خدای تعالی باشد بکفر آوردن و باتفاق این باطل است شبهه چهارم اگر کفر بقضای
خدای تعالی باشد یا بوی راضی باشیم یا نباشیم محالست که بوی راضی باشیم لان الرضا بالکفر کفر و محالست که راضی
نباشیم لان الرضا بقضاء الله واجب و چون این هر دو قسم باطل است باید که کفر بقضاء الله تعالی نبود
شبهه پنجم اگر خدای تعالی مرید کفر باشد او کافر و خالق کفر باشد در کافر و بنده را بر خلاف آن کاری
کردن محال باشد پس تکلیف کافر بایمان تکلیف مالایطاق باشد و این محالست هم بعقل و هم بسمع زیرا
که کافر ببدیههٔ عقل از خود می یابد که اگر خواهد ایمان تواند آوردن و اما سمع آنست که خدای تعالی میفرماید
وماذا علیهم لو آمنوا فما لهم عن التذکرة معرضین و همچنین جمله آیات ناطق است بدانکه مکلف ممنوع نیست
از ایمان دلیل است بر صحت این مذهب شبهه ششم آنست که خداوند تعالی میفرماید که ولا یرضی لعباده الکفر

و قوله تعالی وما الله یرید ظلما للعباد وما ذلک بظلام للعبید جواب از شبههٔ نخستین آنست که زعم ان الامر
بالشیء یستدعی ارادة المامور به فان النزاع ما وقع الا فیه جواب از شبهه دوم آنست که ما درست کنیم
که القبیح لا یقبح الا بالشرع و علی هذا الاصل لا یقبح من الله شیء جواب از شبهه سیوم آنست که طاعت
موافقت امر است نه موافقت ارادت و جواب از شبهه چهارم آنست که قضای خدای تعالی صفت خدای
باشد و ما بقضای خدا راضی باشیم اما کفر مقتضی خداست نه قضای خدای و ما بمقتضی خدای
در همه مواضع راضی نباشیم و جواب شبهه پنجم آنست که ما این شبهه را معارضه کنیم بدان شش وجه که در مسئلهٔ
خلق افعال تقریر کردیم و جواب از شبهه ششم آنست که گوئیم رضا و محبت ترک اعتراض است پس کفر
و معصیت بارادهٔ خدای گوئیم لکن برضا و محبت نگوئیم و بالله التوفیق [illegible]
فی [illegible] مهم ترین همه بحثها درین مسئله تعیین محل نزاع است [illegible] بالفعل [illegible]
که بعضی چیزها هست که ملایم طبع ما باشد و بعضی چیزها هست که منافر طبع ما باشد چنانکه رسانیدن راحت
ملایم طبع است و رنج رسانیدن منافر طبع و این ملایمت و منافرت موقوف نیست بشرع و
همچنین بعقل میدانیم که عقل صفت کمالست و جهل صفت نقص و ما را در معرفت این هیچ بشرع حاجت
نیست بلی اینجا سخنی دیگر است و آن آنست که آنچه بعضی افعال متعلق ذم است عاجلا و متعلق عقاب
آجلا و بعضی دیگر متعلق مدح است عاجلا و متعلق ثواب آجلا یعنی فعل از برای صفتی که قائم
بوی باشد چنین است بلکه حکمی است که اهل عرف بروی کرده اند مذهب [illegible] که موثر درین معانی
صفاتی است عاید با افعال و مذهب ما مجرد حکم شرعست و چون محل نزاع پیدا شد گوئیم ما را بر صحت این مذهب
براهین است برهان [illegible] آنست که افعال ما یا اضطراری است یا اتفاقی و چون چنین باشد حسن و
قبح عقلی نباشد [illegible] آنچه افعال ما یا اضطراری است یا اتفاقی آنست که فعل عبد بمجرد القدرة
اگر واجب و قدرت اختیاری نیست والا تسلسل لازم آید پس باید که فعل اختیاری نبود [illegible]

از قدم آن علت قدم آثار لازم آید پس باید که عالم قدیم باشد و این محال است و اگر محدث باشد حدوث او
باید که از برای علتی باشد و این مودی باشد بتسلسل و این آن سخن است که شیخ اصول گفته اند
که کل شیء صنعه ولا علة لصنعه برهان سیوم آنست که اگر کاری از برای کاری دیگر کند یا قادر
باشد بر تحصیل مقصود بی آن واسطه یا قادر نباشد بر تحصیل آن مقصود الا بدان واسطه اگر
قادر باشد بر تحصیل آن مقصود بی آن واسطه آن واسطه عبث بود و اگر قادر نباشد بر تحصیل آن مقصود
الا بدان واسطه پس عاجز باشد اگر سائلی گوید چون تحصیل مقصود الا بدان واسطه ممکن الحصول نباشد
عجز لازم نیاید جواب آن گوییم که همه حاصل جمله مقصودها و مصلحتها بدو چیز باز گردد یا تحصیل مصلحتی خواه
لذت وجوه سرور یا دفع مضرتی خواه الم خواه و هیچ شک نیست که خالق سبحانه وتعالی قادر است
بر خلق لذت و سرور و دفع الم و غم بی واسطه هیچ چیزها پس درست شد که حصول آن مقصود موقوف
نیست عقلا برین وسایط برهان چهارم آنست که اگر ایجاد خلق موقوف رعایت مصلحتی بودی
تخصیص عالم بوقتی معین دون ما قبله و ما بعده از برای مصلحتی بودی پس سؤال کنیم آن مصلحت
که علت خلق بود پیش از آن وقت بود یا نبود اگر بود پس آن مصلحت که علت خلق بود پیش از آن
وقت بوده است پس باید که خلق عالم پیش از آن وقت بوده باشد و این محالست
و اگر نبود پس آن مصلحت محدث باشد پس حدوث او یا محتاج موثر بود یا محتاج موثر نبود
اگر محتاج موثر نبود پس محدث مستغنی باشد از موثر و این سخن نفی صانع لازم آید و اگر محتاج موثر
باشد پس تاثیر موثر در وی موقوف مصلحتی دیگر باشد و آن تقسیم که گذشت بعینه در وی باز آید
و مودی باشد بتسلسل و حوادث لا اول لها و این محال است برهان پنجم در مسئله خلق اعمال
و در مسئله لا موثر فی الوجود الا الله درست کردیم که همه ممکنات را خیر و شر و قبح و حسن و نفع بقدرت
خدای تعالی است و چون چنین باشد تعلیل افعال او کردن برعایت حصول مصالح و دفع مفاسد محال باشد

بهذ

شبهه ششم آنست که گویند درست شد که باری تعالی عالم است بجمله معلومات و درست شد که غنی است
از جمله حاجات و درست شد که حسن و قبح اشیا صفتی است حقیقی ثابت فی نفس الامر و چون این
همه مقدمه درست شد گوییم باری تعالی عالمست بقبح قبایح و باستغناء خود از آن قبیح ممکن نبود
که آن قبیح از وی صادر شود پس بنا برین دو مقدمه معلوم شد که باری تعالی فاعل قبایح نیست
الخ گفتیم که باری تعالی عالمست بقبح قبایح و باستغناء خود از آن قبایح ظاهر است شبه
که کل من کان عالما بقبح القبیح و باستغنائه عنه فانه لا یفعل القبیح معتزله را در بیان این دو مقدمه
دو طریق است طریق اول آنست که ببدیهه عقل میدانیم که جهت قبح داعی نباشد بفعل صادق باشد
و چون جهت قبح حاصل باشد و هیچ جهة دیگر از شهوت و حاجت حاصل نباشد پس جهت داعی حاصل باشد
و جهت صارف حاصل باشد پس فعل ممتنع باشد طریق دوم آنست که ما این مقدمه درست در اثبات کنیم
غایب بر وی قیاس کنیم در اثبات او درست بدانست و اگر کسی را گویند اگر دروغ گویی ترا دیناری
دهیم و اگر راست گویی ترا دیناری دهیم و فرض کنیم که هیچ تفاوت در ثواب و عقاب و مدح و ذم
نه در دنیا و نه در آخرت حاصل نباشد که لابد باشد که این کس راست گوید و دروغ نگوید پس معلوم شد
که جهت قبح جهت صرف و منع است و جهت حسن جهت بعث و دعا و چون این مقدمه درست شد معلوم شد غایب را بر وی
قیاس کنیم زیرا که علت این رغبت و نفرت علمست بقبح قبیح و علمست بحسن حسن فاما کلما علمنا قبحا علما
بهذه النفرة وکلما علمنا حسنا علمنا هذه الرغبة فلما دار العلم بأحدهما مع العلم بالاخر وجودا وعدما علمنا ان
العلة فی هذا البعث والمنع هو العلم بهذه الجهة فاذا کان هذا العلم حاصلا فی حق الله تعالی وجب ان یترتب
علیه هذا البعث والمنع اینست تقریر معتزله در اثبات این اصل جواب گوییم اما مقدمه نخستین بر این اصل
دلیل است بر آنکه حسن و قبح صفاتی است حقیقی ثابت بر افعال و ما این اصل باطل کرده ایم و ایضا
گوییم که این مقدمه مسلم است لکن لازم که هر کس که عالم باشد بقبح قبیح و عالم باشد باستغناء خود از آن قبیح

آن فعل کند و بیان این سخن آنست که گوییم با وجود این فعل با علم قبیح ممتنع شود یا ممتنع باشد اگر ممتنع باشد
پس از فرض وجود باید که هیچ محال لازم نیاید و شما میگویید که فعل قبیح یا مستلزم جهل است یا مستلزم
حاجت و اگر با وجود این علم فعل قبیح ممتنع بود پس باید که ترک ثواب و ترک غرض ازین فاعل
محال باشد و چون ترک محال باشد فعل واجب بود پس صانع موجب بالذات باشد نه فاعل بالاختیار نباشد
و شما بنای اثبات حکمت بر قدرت نهاده اید پس چون اثبات حکمت مبطل اثبات قدرت
و هر چه که مبطل اصل خود باشد آن فرع باطل باشد پس اثبات حکمت برین وجه که شما میگویید باطل باشد
والله اعلم المسئلة السابعة والعشرون فی اثبات الجوهر الفرد بدانکه در اثبات
مسئله معاد ما را حاجت است بدو اصل اول معرفت نفس و در معرفت نفس ما را حاجت است بمسئله جوهر فرد و اصل
دوم اثبات خلاست پس ما این دو مسئله بیاریم آنگاه مسئله اثبات معاد بیاریم بتوفیق الله العزیز
و تمام سخن در جوهر فرد آنست که هیچ شک نیست که این جسم قسمتها پذیرد پس گوییم این قسمتها یا ممکن
حاصل باشد بفعل یا حاصل نباشد بفعل لکن حاصل باشد بقوت و بر هر دو تقدیر این قسمتها یا متناهی بود یا نامتناهی
پس درین مسئله چهار احتمال ظاهر شد احتمال اول آنست که در جسم انقسامات متناهی است حاصل بفعل متناهی و این
مذهب جمله متکلمانست و ایشان میگویند جسم مرکبست از جوهرهای فرد متناهی در عدد و هر یکی ازان جوهرها فرد
متناهی در عدد و هر یکی ازان جوهرها قابل قسمت نیست نه در حس و نه در وهم و نه در فرض احتمال دوم آنست
که جسم مرکبست از اجزای نامتناهی بفعل و این قول نظام است احتمال سیم آنست که جسم بسیط مرکب نیست از اجزا
بلکه او فی نفسه یکیست لکن او قابل قسمتهای نامتناهی است و این مذهب اکثر فلاسفه است احتمال چهارم
آنست که جسم بسیط یکی است ممکن قابل انقسامات متناهی است اینست تفاصیل مذاهب درین مسئله و ما ابطال
قول فلاسفه بسیار براهین هست برهان اول اگر حرکت مرکبست از امور متتالی چنانکه هر یکی قابل قسمت نبود جسم مرکب نیز
از امور متتالی چنانکه هر یکی ازان قابل قسمت نبود لکن مقدم حق است پس تالی حق باشد و ما را در تقریر این برهان دو مقدمه

حاجت است مقدمه نخستین آنست که حرکت مرکبست از امور متتالی چنانکه هر یک ازان قابل قسمت نباشد برهان
این مقدمه آنست که ما می بینیم که جسم متحرک شود پس متحرک شد پس گوییم این صفت را یا هیچ حال حصول
نباشد یا باشد اگر او را در هیچ حال حصول نباشد پس باید که ماضی و مستقبل نبودی زیرا که ماضی
آن باشد که او وقتی حاضر بود و گذشته و مستقبل آن باشد که او حاضر خواهد شدن و هنوز حاضر نشده است
پس اگر از حرکت هیچ جزء در حال حاصل نشود پس در حال موجود نشده و نه در ماضی و نه در مستقبل پس این
خود نفی حرکت باشد علی الاطلاق و ما درست کردیم که این باطل است پس معلوم شد که از حرکت جزوی در
حال موجود باشد پس گوییم آنچه از حرکت در حال موجود شده است یا قابل قسمت بحسب الزمان باشد یا قابل
این قسمت نیست و اگر قابل قسمت بحسب الزمان پس این منقسم بحسب الزمان آنگاه که نصف مقدم او
حاصل باشد هنوز نصف موخر حاصل نباشد و آنگاه که نصف موخر حاصل باشد نصف مقدم او در گذشته باشد
پس آنچه فرض کردیم که او در حال موجود است او موجود نباشد بلکه موجود بعضی از وی باشد پس لازم آید
که آنچه موجود باشد موجود نباشد و این محالست پس معلوم شد که آنچه در حال موجود است از حرکت باید
که قسمت پذیر نباشد و چون این جزو بگذرد جزو دیگر حاصل شود که هم قسمت پذیر نباشد و علی هذا باید
که حرکت مرکب باشد از امور متتالی که هر یک ازین امور قسمت پذیر نباشد و مطلوب ما جز این نبود
مقدمه دوم آنست که چون حرکت چنین باشد باید که جسم هم چنین باشد که آن قدر از مسافت که بگذرد
لایتجزی از حرکت بروی گذشته شود یا منقسم باشد یا نامنقسم پس حرکت باید آن قدر بر حرکت باشد با اجزا
و پس لازم آید که جزو لایتجزی از حرکت منقسم باشد و این محالست و چون این باطل شد باید که آن قدر از مسافت نامنقسم بود و همچنین
آن قدر از مسافت که بگذرد جزو لایتجزی آن دوم حرکت گذشته شود هم نامنقسم بود پس همچنان حرکت از آغاز تا انجام مرکب از اجزای لایتجزی
پس درست شد که مسافت مرکبست از اجزای لایتجزی و مطلوب جز این نبود و بالله التوفیق برهان دوم نقطه موجودی است را به لاینقسم چون چنین
باشد باید که جوهر فرد حق باشد و آنچه گفتیم نقطه موجودی است را به لاینقسم این سخن ثابت بر اثبات مطلوب ما بس بود.

بوده است و هر یک از دیگر متمیز بوده بفعل پس بدین دو برهان معلوم شد که اگر جسم قابل قسمت باشد لا الی نهایه
باید که در وی اجزاء نامتناهی بفعل موجود باشد اما مقدمه دوم در بیان آنست که جسم متناهی الحجم
المقدار محال باشد که اجزاء نامتناهی بعدد موجود باشد و ما را برین سه برهان هست برهان اول
آنست که چون اجسام مختلف آید در مقدار باید که مختلف باشند در عدد اجزا یعنی آنچه کوچکتر باشد
در مقدار باید که کمتر بود بعدد پس عدد او متناهی بود و عدد زاید اضعاف او بود و اضعاف متناهی
هم متناهی بود پس عدد هم متناهی باشد برهان دوم آنست که چون متحرک خواهد که از آغاز مسافت باجزء
مسافت آنگاه ممکن باشد که بنیمه رسد و رسیدن بنیمه آنگاه ممکن باشد که بربع برسد و چون در وی
انصاف نامتناهی باشد بفعل باید که در زمان متناهی باخر آن مسافت رسیده نشود برهان سیوم آنست
که هرگاه که کثرت نامتناهی حاصل باشد بفعل در وی وحدت حاصل باشد بفعل و هر آینه مجموع دو جزو بیشتر بود
از مقدار یک جزو اولا لازم آید که ازدیاد تالیف عدد ازدیاد حجم مقدار بود و چون این درست شد
چند آنکه اجزا بیشتر میشود حجم بزرگتر میشود پس نسبت مقدار بمقدار چون نسبت عدد بعدد باشد و نسبت
مقدار مجموع آن دو جزو را هر آینه نسبتی باشد با مقدار جمله جسم زیرا که هر دو مقدار متناهی اند و از
یک جنس اند و هر دو مقدار که متناهی باشند و از یک جنس باشند یکی را با دوم نسبتی باشد لکن
نسبت مقدار کوچک با مقدار بزرگ نسبت مقدار متناهی است و از یک جنس باشند و درست کردیم که
نسبت مقدار با مقدار چون نسبت عدد با عدد است باید که نسبت عدد بعدد نسبت عدد متناهی باعدد
متناهی بود پس عدد اجزاء جمله جسم که متناهی بود پس محال باشد که جسم متناهی در مقدار مرکب باشد
از اجزاء نامتناهی در عدد و چون این سخن ظاهر شد بسر برهان باز گردیم و گوییم اگر جسم قابل قسمت نامتناهی بود
باید که در وی اجزاء نامتناهی بفعل حاصل باشد لکن این محال است پس آن هم محال باشد شبهه
[illegible] در نفی جوهر فرد سخن بسیار است و ما درین رساله کتب معتزله [illegible] لکن آنچه مشهورتر است بیارم

شبهه نخستین آنست که جوهر که فرض کرده شود جانب راست او غیر جانب چپ او بود و همچنین
قدام غیر خلف باشد و فوق غیر تحت باشد و آن شش جانب او در ذات اوست پس او مرکب باشد
از شش جزو او یکی حقیقی نباشد و گاه باشد که ازین شبهه عبارت دیگر کنند و گویند جوهری در میان
دو جوهر فرض کنیم آنچه ازوی مماس آن جوهر باشد که بر دست راست او بود یا غیر آن باشد که مماس
آن جوهر است که بر دست چپ اوست یا غیر آن باشد اگر غیر آن باشد پس هر یک از ان دو طرف
مماس کل این یکی باشد بکلیت و این مداخلت باشد مماسه نباشد لکن مداخلت محال است زیرا
که لازم آید که مقدار مجموع دو چند مقدار یکی باشد و اگر چنین باشد باید که از اجتماع جوهرها
عظیم حاصل نشود و این همه محالست و اما اگر ازوی آنچه مماس جانب راستست غیر آنست که مماس
جانب چپست پس هر آینه او منقسم شود شبهه دوم آنست که ما سطحی فرض کنیم مرکب از جوهرهای فرد
پس آفتاب بر یک روی آن سطح تافت لا بد آن روی که آفتاب بر وی تافته است روشن شود و آن
روی دوم روشن نشود و این روی روشن شده غیر آن روی روشن ناشده باشد پس هر جوهر فرد
منقسم باشد شبهه سیوم خطی فرض کنیم از سه جوهر و بر دو طرف او دو جوهر نهاده برین صورت
∴∴ پس لابد باشد که مقدار یک جوهر در میانه تهی باشد پس آن دو جوهر که بر دو طرف نهاده اند
هر دو حرکت کنند و بنزدیک یکدیگر آیند هر یک از ان جوهرها یکی نیمه قطع کرده باشد پس جوهر منقسم شود
شبهه چهارم اگر خطی فرض کنیم از چهار جوهر پس جوهری بر بالای دست راست او فرض کنیم و جوهری دیگر
در زیر دست چپ او فرض کنیم برین صورت ∴ پس آن دو جوهر بحرکت در آیند چنانکه آن جوهر بالائین
از دست راست بدست چپ آید و آن جوهر زیرین از دست چپ بدست راست آید چنان
فرض کنیم که اول و آخر هر دو حرکت معا باشد لابد بود که هر دو جوهر بیکدیگر بگذرند و ممکن نبود که بیکدیگر
بگذرند الا آنگاه که محاذات یکدیگر شوند و آن محاذات حاصل نشود الا آنگاه که هر یک از ان دو جوهر بر میانه

آن خطها شد آنجا که موضع اتصال جوهر دوم و سیوم است و چون یک جوهر بر موضع اتصال دو جوهر افتد بدو
جوهر منقسم شود پس درست شد که قسمت جوهر لازم است شبهه هفتم مربعی فرض کنیم از چهار خط و هر
خط مرکب از چهار جوهر پس هر یک از اضلاع این مربع چهار جوهر باشد و قطر او چهار جوهر باشد
پس گوییم این چهار جوهر از جانب قطر یا متلاقی باشند یا منفرج اگر متلاقی باشند لازم آید
که قطر چندان بود که ضلع و این محالست زیرا که اقلیدس برهان کرده است بر آنکه مربع این قطر
همچندان باشد که مربع هر دو ضلع و اگر متلاقی نباشند فرجه باشد میان آنچه هر یک بدید آید و از دو حال
بیرون نبود یا در فرجه جوهری درگنجد یا کمتر از آن باشد اگر در هر فرجه یک جوهر درگنجد پس قطر چند
هفت جوهر باشد و مجموع هر دو ضلع هفت جوهر است پس قطر همچندان باشد که مجموع دو ضلع و اینجا محالست
زیرا که اقلیدس برهان کرده است بر آنکه مجموع دو ضلع از هر مثلث بزرگتر باشد از یک ضلع و اگر آن
فرجها هر یک کوچکتر باشد از یک جوهر فرد پس چیزی یافته شود که کوچکتر از جوهر فرد پس جوهر فرد منقسم شود
لامحاله شبهه هشتم چوبی بر زمین فرو بریم چون آفتاب از مشرق طلوع کند سایه چوب بزرگ باشد
و چندانکه ارتفاع آفتاب بیشتر میشود سایه کوچکتر میشود تا آنگاه که بغایت نقصان برسد پس آفتاب
بمقدار یک جوهر فرد ارتفاع کند از آن سایه هیچ ناقص نشود یا شود اگر هیچ ناقص نشود پس چون جوهری
دیگر برآید هم هیچ ناقص نشود و علی هذا تا یک یک جوهر ارتفاع میکند و سایه هیچ کم نشود تا
آنگاه که آفتاب بوسط السماء برسد و باید که سایه هیچ کم نشده باشد و این باطلست پس معلوم شد که چون
آفتاب جوهری فرد طلوع کند سایه باید که چیزی کم شود و آن از دو حال بیرون نبود یا بهر جوهر فرد
که آفتاب طلوع کند جوهری فرد از سایه زایل شود یا کمتر از جوهر فرد زایل شود اگر قسم اول حق باشد
باید که طول سایه بمقدار مسافت آفتاب باشد و این ظاهر البطلانست پس معلوم شد که چون آفتاب جوهری
ارتفاع کند از سایه کمتر از جوهری زایل شود پس جوهر منقسم باشد شبهه نهم چون آسمان بگردد هر دایره که موازی

منطقه او بود دوره تمام بکند پس آن دایره که بقطب نزدیک باشد دوره بکند و چون این معلوم شد گوییم
چون منطقه یک جوهر فرد حرکت کرد یا آن دایره که بقطب نزدیک است هیچ نکند یا کند اگر هیچ حرکت نکند پس آن اجزا از
یکدیگر گسسته شود پس لازم آید که اجزای آسمان جمله یکدیگر منفک شود لیکن این محالست و اگر این فرض در
آسیا کرده شود باید که اجزای سنگ آسیا از یکدیگر منفک شود و این برخلاف حس است فاما اگر چنان باشد
که چون منطقه یک جوهر حرکت کند آن دایره که بقطب هم حرکت کند این هم از دو حال بیرون نبود تا هر بار
که دایره بزرگ یک جوهر حرکت کند دایره که بقطب هم یک جوهر حرکت کند و یا کمتر از یک جوهر حرکت کند و قسم اول
باطلست و الا لازم آید که مدار دایره که بقطب است مدار منطقه فلک باشد و این محالست پس معلوم شد
که هر بار که منطقه یک جوهر حرکت کند دایره که بقطب کمتر از یک جوهر حرکت کند پس جوهر منقسم باشد شبهه دهم
مربعی متساوی الاضلاع فرض کنیم چنانکه هر یک از اضلاع وی ده جوهر باشد پس مجموع مربع دو
ضلع او دویست جوهر باشد پس قطر او جذر دویست باشد لکن جذر دویست صحیح نیست پس قسمت جوهر فرد
لازم آید شبهه یازدهم آنست که بطء حرکت از برای تخلل سکنات نیست و چون چنین باشد قسمت جوهر لازم آید
بیان آنکه بطء حرکت از برای تخلل سکنات نیست آنست که اگر تفاوت میان سریع و بطی از برای
آن باشد که حرکت بطی با سکنات آمیخته است پس اسبی فرض کنیم چنانکه از بامداد تا نماز پیشین
پنجاه فرسنگ برود و از بامداد تا نماز پیشین فلک اعظم ربعی از دور خود حرکت کرده است پس نسبت زیادتی
حرکت او چند نسبت زیادتی سرعت حرکت فلک باشد با حرکت این اسب و چون حرکت فلک سریع
تراست از حرکت اسب بصد هزار بار لازم آید که سکنات که آمیخته است با حرکات اسب زیادت باشد از حرکات او
بصد هزار بار و اگر چنین بودی آن حرکات اندک در میان این سکنات بسیار ناپدید آمدی لیکن ما هیچ
سکون نمی بینیم و جز حرکت مشاهده نمیکنیم پس معلوم شد که بطء حرکات نه از برای تخلل سکنات باشد و چون
اینقدر درست شد گوییم که جسم باید که قابل قسمت باشد ابدا که چون متحرکی سریعتر جوهری فرد حرکت کند

وجه آنکه هر سه مذهب باطل است زیرا که بنا حجتهای این هر طایفه بر قیاسی است مرکب از دو موجبه در شکل ثانی و این
قیاس منتج نباشد لانه لایمتنع استواء المختلفات الماهیة فی بعض الاحکام والصفات آنست که
نفس عبارتست از مجموع اخلاط اربعه بشرط آنکه بمقدار معین باشند و دلیل این قول آنست که مادام که
اخلاط اربعه هر یک بمقداری مخصوص‌اند حیوة باقیست و هر بار که نقصان باشد حیوة باطل شود
آنست که نفس عبارتست از خون زیرا که اشرف اخلاط اربعه خونست آنست که طبایع
اجسام مختلف‌اند زیرا که این اجسام که آتش است لطیفست و او هرگز ارض نشود و بعکس این نفس اجسامی
لطیف و حیوة آن جسمها از صفت ذاتی است و چون این اجسام به تن در آیند و در اجزای تن ساری
شوند هم چنانکه سریان آتش در جسم و سریان روغن در جرم کنجد و سریان آب گل در برگ گل صار هذا الهیکل
حیا بسبب المشابکة والذوبان والانحلال والتبدل لایطرق الی تلک الاجسام اللطیفة الحیة وانما یتطرق الی هذا
الهیکل پس مادام که اخلاط و اعضا بحد اعتدال باشند آن اجزا در تن باشند و حیوة باقی باشد و چون اخلاط
و اعضا بحد اعتدال نباشند آن جسم مفارقت کند و آن مرگ باشد آنست که نفس مزاجست
اعتدال ارکانست زیرا که چون اخلاط و ارکان با یکدیگر آمیخته شوند اعتدالی بهم آید نفس عبارتست از آن
اجزا در وقت اعتدال آنست که نفس عبارتست از آن ارواح که در شرایین بطن ایسر قلبست که
به واسطه شریانها بجمله تن برسد آنست که نفس عبارتست از آن ارواح که در دماغ متمکن شود و در بطنها
اعصاب بجمله تن برسد و تن را قوت حس و قوت حرکت اختیاری دهد آنست که اجزای بدن
بر دو قسم است اجزاء اصلی اجزاء عارضی و تبعی اما اجزاء عارضی است و تبعی گاه زاید میشود
و گاه ناقص اما اجزاء اصلی است از اول حیوة تا آخر عمر باقی است و هرگز کم نشود و نه بیش و حقیقت
نفس آن اجزاء اصلی است و اجزاء اصلی هرگز منسوب بکسی دیگر اجزاء فاضل و تبع نباشد و این قول اختیار
و مذهب بیشتری از متکلمان محقق و بنا برین قول کسانیکه دانند نفس جسم است و بنا بر این قول شبهات منکران حشر

دفع شود و این قول هم ضعیف است اما قول آنکسانی که میگویند که نفس جسم نیست و مذهب [illegible]
و این قول هم منسوب است اقوال ایشان قول اول آنست که نفس عبارتست از صفت حیوة قول دوم
[illegible] آنست که نفس عبارتست از شکل و تخطیط ایشان قول سیوم آنست که نفس عبارتست از تناسب
اخلاط و اعضا قول غزالی [illegible] این اختیار جمله فلاسفه
و از قدما معتزله مذهب معمر بن العباد السلمی و مذهب بیشتری از اصحاب ما از روافض و از غزالی از
اهل اسلام ما قول کسانی که میگویند که نفس نه جسمست و نه جسمانی وجه آنکه این قوم در تقریر این مذهب
وجوه بسیار گفته اند لکن اعتماد بر یک وجه است و آن آنست که در وجود معلوماتی هست قسمت ناپذیر
پس علم بدان معلومات باید که قسمت ناپذیر بود پس محل این علمها باید که قسمت ناپذیر بود و هر چه متحیز
باشد و قایم باشد بمتحیز آن چیز قسمت پذیر باشد پس باید که محل آن علمها نه متحیز باشد و نه قایم بمتحیز
مقدمه نخستین آنست که در وجود معلوماتی هست که قسمت ناپذیر است و برین دو برهان است
برهان اول آنست که ما ذات خدای تعالی میدانیم و ذات خداوند تعالی درست شده است
که بهیچ وجه قسمت پذیر نبود برهان دوم آنست که هیچ شک نیست که ما چیزی میدانیم پس آنچه معلوم ماست
یا مرکبست یا مفرد اگر مفرد است پس مطلوب حاصل شد و اگر مرکبست و مرکب از اجتماع مفردات بهم آمده
باشد پس هر کجا مرکب موجود باشد مفرد هم موجود باشد و دانستن مرکب آنگاه بود که دانستن این مفردات
حاصل باشد پس بهر تقدیر ما معلوم شد که بعضی چیزها که مفرد آید و از ترکیب عاری معلوم ما اند مقدمه
دوم و آن آنست که چون معلوم قسمت ناپذیر بود علم به المعلوم قسمت ناپذیر بود و دلیل برین آنست
که اگر علم به چنین معلوم قسمت پذیر بود هر یک از اجزاء آن علم یا علم باشد بدان معلوم یا علم بجزء از اجزاء آن معلوم
او لا یکون علما بذلک المعلوم ولا بشیء من اجزاء ذلک المعلوم و اگر هر یک از اجزاء آن معلوم متعلق باشد بکل
آن معلوم پس جزو مساوی کل باشد فی جمیع الوجوه و هذا محال و اگر هر یک از اجزاء آن علم متعلق باشد بجزو

از اجزاء آن معلوم پس آن معلوم مرکب باشد نه مفرد و اگر هر یک از اجزاء آن نه متعلق بود بدان معلوم و نه متعلق بود
بجزوی از اجزاء آن معلوم و آن علم عبارتست از مجموع اجزا پس لازم آید که آن علم متعلق نبود بدین
بدان علم پس آن علم که متعلق است بمعلوم متعلق نبود بدان معلوم و هذا المحال که رسیدی که چرا روا نبود
که چون مجتمع شوند بسبب اجتماع ایشان صفتی نو پدید آید و آن صفت نو علم باشد بدان معلوم [illegible]
گوییم فعلی هذا التقدیر علم بدان معلوم آن حالت متجدده است پس اگر آن حالت قسمت پذیر بود آن
تقسیم گذشته درین حالت متجدده یاد کرده ایم پس او را حالتی دیگر باز آید و آن بتسلسل انجامد
و آن محالست و اگر قسمت پذیر نیست پس لازم آید که چون معلوم نامنقسم باشد علم بروی هم نامنقسم باشد
و مطلوب ما جز این نبود مقدمه سیوم و آن آنست که چون علم قسمت پذیر شود عالم قسمت پذیر بود و برهان
و برهان آنست که هر چه قسمت پذیر بود در وی دو نیمه فرض کرده شود پس چون عرضی در وی حلول کند از حالات
بیرون نبود تا هیچ از آن عرض در هیچ دو نیمه نبود یا بتمامت و آن آنست که در هر دو نیمه بود یا پاره
از آن عرض درین نیمه بود و پاره دیگر از آن عرض درین نیمه بود اگر هیچ از آن عرض در هیچ دو نیمه نبود
پس آن عرض بدان محل قایم نبود زیرا که آن محل عبارتست از مجموع آن دو نیمه و آن عرض تمامت
در هر دو نیمه بود پس یک عرض به دو محل قایم بود و اگر نیمه از آن عرض بنیمه دیگر محل قایم بود و نیمه دوم
از آن محل قایم بود پس لازم آید که عرض منقسم بود و ما درست کردیم که این علم قسمت پذیر نیست
و چون این هر سه قسم باطل شد پیدا شد که هر بار که علم قسمت پذیر نبود محل آن هم قسمت پذیر نبود
مقدمه چهارم و آن آنست که هر چه متحیز باشد یا قایم بمتحیز باشد قسمت پذیر بود و آنست که ما در
پیشین جوهر فرد باطل کرده ایم و بدلیل درست کرده ایم که هر چه متحیز باشد قسمت پذیر الی غیر النهایه و در مقدمه
پیشین درست کردیم که هر چه عرض بود قایم بمحل منقسم لابد منقسم باشد الی غیر النهایه و چون نفس ما محل آن علمها
منقسم است باید که نفس ما نه متحیز بود و نه قایم بمتحیز و هذا هو المطلوب [illegible] درین حجت در دو مقدمه [illegible]

الثالث ان کل ما یحل فی المنقسم منقسم والدلیل علیه وجوه منها ان النقطة موجودة الیه غیر منقسمة و هو
ان کان جوهرا فقد ثبت الجوهر الفرد و بطل دلیلکم وان کان عرضا فمحله ان لم یکن منقسما فقد
ثبت الجوهر الفرد و بطل دلیلکم وان کان منقسما فقد بطل قولکم ان الحال فی المنقسم منقسم وثانیها ان الوحدة
عرض و هی من اشد الاشیاء مباعدة عن الکثرة ثم انها قایمة بالجسم فاما ان لم یکن قایمة
بالجسم فلم الکثرة حاصلة فیه فتلک الکثرة ان کانت متناهیة فقد ثبت الجوهر الفرد و بطل دلیلکم
وان کانت غیر متناهیة لزم اشتمال الجسم المتناهی المقدار علی اجزاء غیر متناهیة بالفعل و ذلک محال
وثالثها ان الاضافات کالابوة والبنوة قایمة بالاجسام و یمتنع ان یقال قام بنصف الاب نصف
الابوة و بثلثه ثلث الابوة ورابعها ان الوجود صفة قایمة بالجسم و یمتنع ان یقال قام بنصفه نصف الوجود
و بثلثه ثلث الوجود واذا جاز ان یکون نصف الوجود وجودا و ثلث الوجود وجودا فلم لا یجوز
ان یکون نصف العلم علما او ثلث العلم علما [illegible] آنست که مدار این حجت بر آنست که
هر چه متحیز است منقسم است و ما در مسئله پیشین درست کرده ایم اثبات جوهر فرد این سخن مختل درین
مسئله و بالله التوفیق [illegible] فی اثبات [illegible]
مراد ما از خلا آنست که دو جسم باشند چنانکه مماس یکدیگر نباشند و در میان ایشان جسمی دیگر نباشد
که مماس ایشان باشد و اکثر فلاسفه آن را منکرند و ابوالبرکات بغدادی که مثبت خلاست [illegible]
در اثبات خلا دو حجت است حجت نخستین آنست که چون جسمی از جای بجای دیگر انتقال کند آن مکان
منتقل الیه قبل انتقال هذا الجسم یا خالی بوده است یا مملو بوده است اگر خالی بوده است پس خلا درست شد
و اگر مملو بوده است این جسم که بوی انتقال کرد با آن جسم که پیش از آن آنجا بود هم آنجا باشد
یا بیرون آمد اگر هم آنجا ماند پس تداخل اجسام بود و این محال است اگر آن جسم بیرون آمد ما گوییم در حال
که این جسم بجایگاه آن جسم رفت آن جسم از آن جایگاه بجایگاه این جسم در آمد ما گوییم آن جسم بجایگاه دیگر رفت

که خلا قابل زیادت و تقدیر است اما مقدمه دوم آنست که هر چه چنین باشد مقدار بود و برهان
این آنست که عدم محض و نفی صرف را نتوان گفتن که بیشتر است یا کمتر زیرا که بیشتر آن باشد
که هم چند کمتر در وی یافت شود و زیادت و اینمعنی در عدم محض معقول نبود و همچنین عدم محض را
بودن محال است و این خلا را توان بودن زیرا که توان گفتن که میان دو کنار طاس یک
گزاست و میان دو دیوار خانه پنجاه گزاست و میان دو شهر چندین فرسنگ و همچنین بودن
عدم محال است و بودن خلا حق است معلوم شد که آن خلا عدم نیست بلکه او موجود است و او را
مقداری حاصل است اما مقدمه سوم و آن آنست که چون موجود هست و مقدار هست او جسم است
زیرا که مقدار یا نفس جسم است یا صفتی است قایم بجسم و علی التقدیرین چون مقدار حاصل باشد جسم
حاصل بود پس درست شد که اگر خلا فرض کرده شود آن خلا ملا باشد و اینمحال است پس خلا فرض کردن محال
باشد شبهه دوم اگر خلا فرض کرده شود حرکت در وی نا فی زمان باشد و این هر دو قسم محال است پس
فرض خلا محال باشد اما بیان آنچه در وی حرکت کردن محال است که بی زمان باشد آنست که هر چند که قوام تر
حرکت در وی سریع تر بود و چون چنین باشد باید که حرکت کردن در خلا در غایت سرعت باشد زیرا
که در خلا هیچ معاوقت نیست و چو چنین است گوییم ما صد گز مسافت فرض کنیم پر از آب و تقدیر کنیم که
گذشتن از اول این مسافت تا آخر او بده ساعت ممکن باشد و همین مسافت را خالی فرض کنیم و تقدیر کنیم که گذشتن
از اول این مسافت تا آخر او بیک ساعت ممکن باشد پس خلا دیگر فرض کنیم چنانکه غلظ او عشر غلظ آب باشد
و ما درست کردیم که هر چند غلظ کمتر حرکت سریع تر و زمان حرکت کمتر پس لازم آید که زمان حرکت در ملا عشر
زمان حرکت در آب باشد پس زمان حرکت در این ملا یک ساعت باشد و زمان حرکت هم یک ساعت بود در
زمان حرکت در خلا و در ملا برابر باشند و این محال است زیرا که در ملا عایق حاصل است و در خلا هیچ عایق
حاصل نیست و حرکت با عایق ممکن نبود که مساوی حرکت بی عایق باشد پس معلوم شد که اگر حرکت در خلا واقع

شود در زمان اینمحال لازم آید و اما آنچه حرکت در خلا واقع شود لا فی زمان این هم محال است زیرا که حرکت
بر مسافت باشد و مسافت منقسم است پس رسیدن به نیمه نخستین از مسافت مقدم باشد بر رسیدن به نیمه
دوم از مسافت و چون بعضی بر بعضی متقدم بود لابد زمان حاصل باشد پس معلوم شد که اگر خلا فرض کرده شود
حرکت در وی لا فی زمان محال است و فی زمان هم محال است پس باید که فرض خلا محال باشد شبهه سوم اگر خلا فرض کرده
شود اجزا او وی باید که متشابه باشد که اگر بعضی بخلاف بعضی باشد پس بعضی را صفتی و خاصیتی باشد و هر گه صفتی
و خاصیتی باشد او موجود بود پس اگر در اجزاء خلا اختلاف حاصل باشد خلا موجود باشد معدوم نبود پس ثابت شد
که اگر خلا فرض کرده شود آن اجزا که در وی فرض کرده شود متساوی باشند و اگر متساوی باشند
باید که جسم در وی نه ساکن شود و نه متحرک اما آنچه در وی ساکن نشود آنست که سکون جسم در وی علی التعیین
آنگاه معقول بود که آن حیز را خاصیتی باشد که دیگر حیزها را نبود و الا ترجیح ممکن بلا مرجح بود و این محال است
اما آنچه حرکت نکند آنست که حرکت آنست که حیزی مطلوب بود و دوم حیزی متروک بود پس چون همه برابر باشند تخصیص یکی
بهرب و دوم بطلب ترجیح ممکن باشد بی مرجح و آن محال است پس درست شد که اگر خلا فرض کرده شود باید که جسم در
وی نه ساکن باشد و نه متحرک لیکن این ببدیهت عقل محال است پس فرض خلا باید که هم محال باشد اگر کسی
گوید چرا روا نبود که فاعل مختار بحکم اختیار خود تخصیص آن جسم کند بحیزی معین لا لعلة جواب اگر آن حیز
با حیزهای دیگر برابر باشد من کل الوجوه پس تخصیص کردن بدان حیز علی التعیین ترجیح ممکن باشد لا لعلة و آن محال است
و اگر روا نبود پس اختلاف پدید آید و آن اختلاف یا در عوارض باشد یا در لوازم اگر در عوارض بود سخن در
اختصاص یکی از آن حیزها بدان صفت عارض باز آید و اگر در لوازم بود اختلاف لوازم کاشف باشد از
اختلاف ماهیات پس لازم آید که اجزای خلا مخالف یکدیگر باشند بماهیت و متمیز باشند پس ملا باشد پس لازم آید که خلا ملا شود
اینست تقریر شبهه های منکران خلا جواب شبهه نخستین آنست که لازم که خلا قابل تقدیر و مساحت باشد بلی
آنچه در آن خلا حاصل شود قابل تقدیر و مساحت است یعنی الذی یمکن حصوله بین طرفی الطاس اقل مما یمکن حصوله بین

الحد این است تحقیق قابل تقدیر و ساحت آنچه سبب‌هایی که در خلا فرض کرده میشود اما نفس خلا لازم که قابل تقدیر باشد جهت
و جواب شبههٔ دوم آنست که حرکت من حیث انها حرکت مستحق قدری معین باشد از زمان و نسبت مانع
الی وضع المعاوقه مستحق قدری دیگر باشد از زمان پس آن حرکت که در صد گز از خلا واقع شود چنین در
یک ساعت بود آن حرکت که در ملا واقع شود که غلظ او عشر غلظ آب بود در ساعتی و عشر ساعتی واقع شود
اما ساعت از برای اصل حرکت اما عشر ساعت از برای عشر غلظ آب پس معلوم شد که این سخن مغالطه است
و جواب از شبههٔ سیم آنست که بازگشت این سخن بنفی قادر مختار باز میگردد و ما در مسئلهٔ حدوث اجسام الجواب یعنی
بجواب این سخن اشارت تقریر کرده‌ایم مسئلهٔ ثانیه [illegible] فی المعاد بدان که پیش
از آن که در مقصود شروع کنیم تقدیم چهار مقدمه واجبست مقدمهٔ اول آنست که ما در مسئلهٔ
اثبات نفس بیان کرده‌ایم که هر کس که گوید که نفس جسم است میگوید که اجزاء بدن انسان بر دو قسم است
یکی اجزاء اصلی و آن اجزاست که از اول حدوث حیوة تا آخر مرگ باقیست و هیچ زیادت و نقصان
بدان راه نبود و قسم دوم آن اجزاست که بسبب فربهی و لاغری و بیماری و تندرستی گاه زاید میشود
و گاه ناقص میشود و چون معلوم شد گوئیم در دنیا امر و نهی و مدح و ترغیب و ترهیب متوجه
برای آن اجزاء اصلیست و در قیامت حشر و نشر و ثواب و عقاب و مطالبت و مواخذت
با آن اجزا خواهد بودن اما آن اجزاء زایده فاضله که گاه ناقص میشود بوی هیچ اعتبار نیست
نه در تکلیف که در دنیا حاصلست و نه در حشر که در آخرت موعود است و هر کس که درین مسئله اثبات معاد
جسمانی شروع کند باید که این اصل را محکم کرده باشد تا از شبهات منکران معاد جسمانی تواند باز رست
مقدمهٔ دوم آنست که عقلا را خلافست که چون چیزی معدوم شود اعادت عین او بعد العدم جایز
جمله فلاسفه میگویند که محالست و جواب شبهه‌ها و نام مذهب او محمود خوارزمی از معتزله این قول اختیار
کرده‌اند اما جمله مشایخ معتزله اعادت معدوم را روا دارند و ایشان این مسئله بنا بر مذهب خود دارند

که معدوم شیء است و معدوم شدن چیزی عبارتست از آنکه صفت وجود از ذات زایل شود اما آن ذات
علی التعیین بعد العدم باقی باشد پس بنا برین گفته‌اند که اعادت معدوم روا باشد و اصحاب ما منکر معدوم
شیء باشند و گویند چون چیزی معدوم شود نه از وی وجود ماند و نه ذات و نه عین بلکه نفی محض
و نیست صرف شود و با این همه میگویند که اعادت عین آن معدوم روا باشد پس جواز اعادهٔ
معدوم بر هیچ وجه مذهب هیچ طایفه از طوایف فلسفی و اسلامی نیست مگر مذهب اصحاب ما و دلیل
بر جواز اعادهٔ معدوم آنست که گوئیم این چیز که معدوم شد بعد از عدم جایز الوجود
لذاته است و صفت قادریت خدای تعالی همچنانکه بوده است باقیست پس باید که اعادهٔ
آن معدوم جایز باشد جواب برا که آنچه معدوم شد بعد العدم جایز الوجود است آنست
که جواز وجود یا از لوازم ماهیت اوست یا از لوازم ماهیت او نیست پس اگر باید که آن جواز
حاصل باشد و اگر از لوازم او نیست پس این جواز بروی جایز باشد پس این جواز را جوازی
دوم باید و آن مودی باشد بتسلسل و آن محالست پس درست شد که معدوم بعد از عدم
جایز الوجود است اما آنچه صفت قدرت باقیست ظاهر است و از هر دو مقدمه جواز اعادهٔ
معدوم لازم آید اگر سایل گوید آنچه گفتی که جواز لازم ماهیت اوست پس مادام که ماهیت بود باید
که جواز حاصل بود و این سخن سخت سهل است لکن این سخن انگاه لازم آید که ماهیت او بعد العدم باقی
باشد و این سخن بر مذهب انکسی راست آید که معدوم شیء گوید چون شما این اصل را منکرید این دلیل چگونه
تقریر توانید کردن جواب گوئیم تا ماهیت ذات مانع آن نیست که بروی حکم کرده شود که او
ممتنع است یا جایز است و یدل علیه وجوه احدها ان الحکم بان هذا الحادث کان جایز الحدوث
قبل ان حدث والحادث لیس هو الذات علی قول من یقول بان المعدوم شیء بل الحادث هو الوجود
والوجود ما کان حاصلا قبل الحدوث ثم انا نحکم علیه بان کان یجوز ان یحصل قبل ذلک فعلمنا ان کونه

عدم او بوی قایم نبود بلکه بغیر او قایم بود پس اگر آن غیر قابل عدم بود او را بغیری دیگر حاجت افتد و این
بتسلسل انجامد و آن محالست پس باید که بچیزی برسد که آن چیز قابل عدم نبود پس درست شد که
جان ما چیزی است که قابل عدم نیست شبهه اگر کسی گوید پس بعین آن حجت لازم آید که هیچ چیز
از صور و اعراض قابل عدم نبود لکن این برخلاف مشاهده است جواب گوییم صور و اعراض
قایم باشند بماده لاجرم امکان حدوث و امکان عدم ایشان حاصل باشد در ماده اما درست
کردیم که جان موجودی است مجرد از ماده نه جسمست و نه جسمانی و چون او را ماده نبود معقول نبود
که امکان فنای او قایم باشد بوی پس فرق ظاهر شد شبهه دوم آنست که زمان قابل انقطاع
و انتها نیست پس باید که حرکت قابل انتها و فنا نبود مقدمه نخستین که زمان قابل انقطاع نیست
دلیل برین آنست که هرچه فانی شود عدم او بعد از وجود او بود پس اگر زمان معدوم شود عدم او
بعد از وجود بود و آن بعدیت نفس عدم نیست لان العدم بعد کالعدم قبل و لیس البعد قبل پس آن
بعدیت امری وجودیست حادث شده و چون این زایل شود بعدیت دیگر حاصل شود و آن موجب
آن باشد که بعد از عدم زمانی اموری چند متجدد شود هر یک پیش از آن دیگر و این وجود غیر وجود
زمانست پس معلوم شد که از فرض عدم زمان عین وجود زمان لازم آید و این محالست پس
فرض عدم زمان محال بود مقدمه دوم و آن آنست که چون زمان قایم باشد حرکت دایم باشد
و دلیل او آنست که معنی زمان چیزی است که او منقسم باشد باجزا چنانکه بعضی متقدم باشد و
بعضی متاخر و این آنگاه معقول باشد که چیزی منقضی شود و چیزی حادث شود مراد ما از حرکت نیز
ازین نیست مقدمه سیوم که چون زمان و حرکت دایم باشد ذات باید که دایم باشد و
حجت این سخن سخت ظاهرست زیرا که این چیزها که محدث شود پیش از حدوث ممکن الوجود بوده باشند
و امکان حدوث ایشان را محلی باید چنانکه معلوم شده است و اگر آنجا محل بود او را ماده دیگر باید پس معلوم شد

که هم زمان و هم حرکت و هم ذات همه ابدی و واجب البقا اند شبهه سیوم آنست که جهات را اگر
بحس و هر چه چنین باشد موجود باشد پس جهت موجودی است مشار الیه و او محددست و او را محددی باید
جسمانی و باید که تحدید آن محدد بر سبیل محیط و مرکز باشد و این مقدمات را در کتابهای مطول تقریر کرده ایم
و چون این درست شد این محدد قابل حرکت مستقیم نباشد زیرا که هر چیز که حرکت مستقیم کند از
حالی بحالی دیگر انتقال کرده باشد پس حیز منتقل عنه و حیز منتقل الیه پیش از آن جسم موجود
بوده باشد پس آن جسم محدد احیاز نباشد و ما سخن در محدد احیاز فرض کرده ایم پس معلوم شد که
محدد جهات قابل حرکت مستقیم نباشد پس قابل خرق و التیام و انفطار نباشد شبهه
چهارم آنست که عدم اجسام یا باعدام معدم بود یا بطریان ضد یا بانتفاء شرط و این هر سه
قسم محالست اما اعدام معدم زیرا که قدرت صفتی است موثره و عدم نفی محض است و نفی محض اثر
نباشد و اما طریان ضد زیرا که مضادة من الجانبین باشد فلیس عدم الباقی لوجود الطاری اولی
من اندفاع الطاری لوجود الباقی و اما انتفاء شرط زیرا که آن شرط یا باقی باشد و حینئذ یکون الکلام
فی کیفیة اعدامه کالکلام فی اعدام الجسم فیفضی اما الی التسلسل او الدور و یا باقی نبود و این محالست زیرا
که موجود باقی محال باشد که مشروط بود بموجود غیر باقی و در تمامت تقریر این شبهه بدان وجوه که
در رسالة البقا تقریر کرده ام استعانت باید کردن اینست تمامت شبهه های فلاسفه جواب از شبهه نخستین
آنکه حاصل سخن آنست که سخن کلی بازمیگردد و آن آنست که امکان صفتی است وجودی پس او را محلی
موجود باید و ما جواب این شبهات در رسالة حدوث اجسام تقریر کرده ایم جواب شبهه دوم آنست که شما
میگویید که اگر زمان معدوم شود عدم او بعد از وجود او بود و آن بعدیت بزمان باشد و ما میگوییم که
لازم که آن بعدیت بزمان باشد زیرا که بعدیت زمان حاضر از زمان ماضی اگر بزمانی دیگر بود
که بعدیت عدم زمان از وجود زمان بزمان باشد و برین تقدیر شبهه ساقط گشت جواب شبهه سیوم آنکه بنای این شبهه

عدم او بوی قایم نبود بلکه بغیر او قایم بود پس اگر آن غیر قابل عدم
بتسلسل انجامد و آن محالست پس باید که بچیزی برسد که از
جان ما چیزی است که قابل عدم نیست [illegible] گوییم
از صور و اعراض قابل عدم نبود لکن این بر خلاف [illegible]
قایم باشند بماده لاجرم امکان حدوث و امکا[illegible]
کردیم که جان موجودی است مجرد از ماده نه جسم و [illegible]
که امکان فنای او قایم باشد بوی پس فرق [illegible]
و انتها نیست پس باید که حرکت قابل انتها و [illegible]
دلیل برین آنست که هر چه فانی شود عدم [illegible]
بعد از وجود بود و آن بعدیت نفس عدم [illegible]
بعدیت امری وجودیست حادث شده و
آن باشد که بعد از عدم زمانی اموری
زمانست پس معلوم شد که آن فرض
فرض عدم زمان محال بود [illegible] مقدما[illegible]
و دلیل او آنست که معنی زمان چیزی
معینی متجزی و این آنگاه معقول باشد
ازین نیست [illegible] مقدمات
جهت این سخن ظاهر است [illegible]
و امکان حدوث ایشان را محال

[illegible] نبود امام [illegible]
[illegible] ہر قرآن نتوان کردن
[illegible] رسند و قومی از علما چون [illegible]
[illegible] هر زایل کند و بعد از ان بار دیگر ترتیب باز آفریند و این
معتزله اختیار ابو حسین بصری و محمود خوارزمی است و از اصحاب ما اختیار امام الحرمین است
[illegible] در این مسئله آنست که دنیا خراب کنند و آسمانها خراب کنند لکن بهشت و دوزخ و عرش و کرسی [illegible]
لکن بهشت و دوزخ و عرش و کرسی خراب نشود [illegible] آنست که این همه احتمال جایز است و ما در قرآن
پس قطعی بر تعیین یکی ازین قولها نیافتیم پس ما را در تعیین توقف باید کردن و [illegible] آن قوم که قطع
کردند بر آنچه همه را نیست کنند بدان آیات از قرآن تمسک کردند حجت ایشان آنست که خداوند تعالی
فرمود کل شیء هالک الا وجهه و لفظ کل شیء لفظی متناول جملهٔ اشیا است الا آنکه ذات خود را ازین حکم
استثنا فرمود پس معلوم شد که هر چه جز خداوند تعالی و تقدس هالک شود پس آن قوم گفتند که هر ممکن را نیست
گردانند گفتند که هلاک شدن چیزی یا ماندن آن چیز باشد چنانکه خداوند تعالی فرمود ان امرؤ هلک یعنی اگر آن
مرد نماند پس اگر متفرق شود لکن ذوات مانده باشد پس صفات هلاک شده باشد لکن ذوات هلاک نشده باشد بلکه

باقی باشد همچنانکه بود پیش از این پس لفظ عام کل شیء هالک الا وجهه مخصوص شود و این خلاف اصل است پس باید
که همچنانکه صفات نماند ذوات هم نماند و انقوم که گفتند الهلاک خروج الشیء عن کونه منتفعا به فاذا تفرقت
خرجت عن کونها منتفعا بها یصح بهذا القدر اطلاق اسم الهلاک علیها حجت دوم آنست که فرموده هو الذی
یبدؤ الخلق ثم یعیده و لفظ خلق متناول جمله مخلوقاتست باتفاق و ضمیر در لفظ یعیده عاید بالفظ خلق است
پس بحکم این آیت باید که اعادت همه کند لکن اعاده کردن آنگاه ممکن باشد که در پیش افنا کرده باشد زیرا
که ایجاد موجود محال است [illegible] میفرماید هو الاول و الآخر و معنی اول آنست که در ما مضی بود
با وی هیچ موجود نبود پس معنی آخر مانند آن بود که باشد و با وی هیچ چیز موجود نباشد پس باید که همه را معدوم
گرداند حجت [illegible] کما بدأنا اول خلق نعیده یعنی اعادت همچنان باشد که خلق لکن اول خلق از عدم بود
پس باید که اعاده از عدم محض باشد پس بدین چهار دلیل سمعی درست شد که حق تعالی ممکنات را معدوم گرداند
آنگاه همه بار دیگر باز آفریند و بعضی از علما انجماعت که میگویند که اعدام اجزا نکند لکن تفریق اجزا او برای
این قول اختیار کردند که اعادت معدوم بنزدیک ایشان ممتنع بود پس گفتند که اگر اجزا نیست شود و آنچه بار دیگر
آفریده شود عین آن نباشد بلکه مثل آن باشد پس ثواب یابنده غیر آن کس باشد که طاعت کرده باشد و عقاب یابنده
غیر آن کس باشد که معصیت کرد و این لایق حکمت حکیم نباشد [illegible] چون گوییم که اجزا فانی نشود بلکه متفرق شود
و چون بار دیگر صانع عالم عین آن اجزا مرکب کند این شخص عین آن شخص نخستین باشد پس از برای این معنی
این قول اختیار کردند [illegible] اگر اعاده معدوم جایز است این اشکال وارد نیست خواه اجزا معدوم شود
و خواه متفرق گردد و اگر اعادت معدوم ممتنع است آن اشکال لازم است خواه آن اجزا معدوم نشود
و خواه معدوم گردد زیرا که معلوم است که این خبر که زید بخود ذاتست میگوید که من چنین کردم و چنین گفتم
مدلول لفظ من نفس این اجزا نیست زیرا که اگر تقدیر کنیم که آن اجزا از خاک و آب و هوا باشند جایز باشند
لکن با یکدیگر آمیخته نباشند بلکه چنانکه خاک همچنان خاک باشد و آب همچنان آب باشد و هوا همچنان هوا باشد

هیچ کس نگوید که زید حاضر است بلکه تا آن اجزا با یکدیگر آمیخته نشود و صفت حیوة و علم و قدرت بدید نیاید
زید موجود نباشد پس معلوم شد که زید عبارت نیست از مجرد آن اجزا بلکه عبارتست از آن اجزا در وقتی
که موصوف باشد بصفات مخصوصه و چون اجزا متفرق شوند آن صفات معدوم شود پس در وقت اعاده
اگر اعاده عین آن صفات کرده شود پس اعاده معدوم روا داشته باشند و چون این روا داشتند اعادت
ذوات معدوم هم روا بود و آن اشکال هم زایل شود و اگر اعادت عین آن صفات کرده نشود بلکه
اعاده مثل آن صفات کرده شود پس زید دوم عین زید اول نباشد پس آن اشکال باز آید پس معلوم شد که تا
اعادت معدوم روا داشته نشود حشر جسد درست نشود خواه بگو که اجزا متفرق گردد و فانی نشود
و خواه بگو که اجزا فانی و معدوم شود و بالله التوفیق [illegible] چون اینقدر معلوم شد بر مقصود باز گردیم
و گوییم مسئله حشر و نشر بنا بر چهار رکن است زیرا که آدمی عالم صغیر است و جمله عالم کبیر است و یک از این
هر دو عالم یا از خرابی او باشد یا از معمور شدن او بار دوم پس چهار مطلوب پدید آید [illegible]
آنست که عالم کوچک که آدمی خراب شود و آن عبارتست از مرگ آدمی [illegible] آنست که بار دیگر
معمور شود پس از آن که بمیرد باز دیگر زنده شود [illegible] آنست که عالم اگر خراب شود [illegible]
آنست که عالم اگر بعد از آن که خراب شود بار دیگر معمور شود و آن شرح عالم آخرت و صفت بهشت و
دوزخ است ضبط مطالب مسئله معاد و حشر و نشر [illegible] و آن خراب شدن عالم صغیر است یعنی
بمردن آدمی شاید و دانستن که هیچ شک نیست در آنکه این جسد می بمیرد [illegible] آنکس که گوید نفس غیر جسد است
و از موت جسد موت او لازم نیاید گوید بوان جسد بمرد آن مرده باشد لکن مرگ او نه مرده باشد لکن او زنده
باشد اما آنکس که او گوید که نفس عین جسد است یا اگر غیر جسد است لکن از موت جسد موت او لازم آید گوید چون جسم بمیرد
پس معلوم شد که اینمقام بنا بر دو مسئله است اول در مرگ نفس دوم در بقا نفس بعد از جسد و این هر دو مسئله را
تمامت شرح داده ایم [illegible] و او اعاده نفس انسانست بدانکه در این مسئله هیچ قول ممکن است

اثبات معاد جسم فقط دوم اثبات معاد روح فقط سوم اثبات معاد هر دو چهارم نفی معاد هر دو پنجم توقف
کردن در این اقسام اما اثبات معاد جسمانی جمله فلاسفه آنرا انکار کنند و جمله اهل اسلام بدان معترفند که
جمع کردن میان انکار معاد جسمانی و میان تصدیق کردن بقرآن و نبوت حضرت محمد علیه الصلوة والسلام ممکن
نیست زیرا که هر کس که در علم تفسیر خوض کرده باشد داند که اثبات این مسئله در قرآن نه چندان و نه چنانست
که قابل تاویل باشد اول اهل اسلام جمله را اتفاقست بر اثبات جسمانی و مثبتان دو گروه شده اند آنجماعت که
میگویند معدوم کند بار دوم عین آنرا باز آفرینند اما آنجماعت که میگویند که اجزاء بدن مکلفان را تفریق
کند پس بار دوم ترکیب کنند و در وصف حیوة و عقل باز نهند و مارا درین مقام است اول اثبات
جواز دوم اثبات وقوع اما اثبات جواز بنا بر سه مقدمه است مقدمه اول اثبات جواز وجود معدوم
یا اثبات آنکه آن اجزا که مجتمع بود پس متفرق شود بار دیگر روا باشد که مجتمع شود و برهان این مقدمه
تقریر کرده شده است در ما تقدم مقدمه دوم آنست که باری تعالی قادرست بر جمله ممکنات و برهان
این گفته شده است و چون او قادرست بر کل ممکنات و این عود از جمله ممکنات است باید که او قادر
باشد بر اعادت مقدمه سیوم آنست که باری تعالی عالمست بجمله معلومات از کلیات و جزویات و چون
چنین باشد عالم باشد بدانکه اجزاء اصلی هر مکلف کدامست و اگر چه آن اجزا با یکدیگر آمیخته شده باشد پس
تواند که هر یک را علی التعیین باز آفرینند بی هیچ غلط و چون این سه مقدمه درست شد لابد باشد که
جواز معاد جسمانی درست شود و از نیست که خداوند سبحانه و تعالی در قران مجید هر کجا که حجت و دلیل فرموده
این سه مقدمه را تقریر فرموده و ما در شرح این معنی چند آیت بیاریم آیه نخستین آنست که در سورة النحل
میفرماید من یبدؤا الخلق ثم یعیده و من یرزقکم من السماء و الارض ... [illegible]
[illegible] ... نیست بیس اینکه فرموده است بدانکه
ثم یعیده اشارتست بدانکه عود ... تقریر جایز است اگر لذاته ممتنع بودی بایستی که از آغاز موجود نشدی

و ... بالجمله او قادرست بر خلق و ترکیب پس بدین آیت جواز ذاتی و هم ثبات قدرت حاصل باشد
و چون فرمود که قل لا یعلم من فی السموات والارض الغیب الا الله علم حاصل شد پس هر سه مقدمه حاصل شد
و بیان این هر سه مقدمه تقریر فرمود از جهل و نادانی آن قوم خبر داد بل ... فی ...
فی ... یعمهون آیة دوم در سورة یس که فرمود و ضرب لنا مثلا و نسی خلقه قال من یحیی العظام و
هی رمیم قل یحییها الذی انشاها اول مرة و هو بکل خلق علیم الخ فرمود که قل یحییها الذی انشاها اول مرة
اشارتست بمقدمه اول اثبات وجود از ذاتی دوم اثبات کمال قدرت الخ فرمود و هو بکل
شیء علیم اشارتست بکمال علم آیت سیوم فرمود و هو الذی یبدؤا الخلق ثم یعیده ...
اشارتست بمقدمه اول جواز ذاتی دوم بکمال قدرت ... فرمود و هو العزیز اشارتست هم بکمال
قدرت و الحکیم اشارتست بکمال علم و ما در تفسیر بزرگ خود بیان کرده ایم که هر جا بکار که دلیل فرمود
بر جواز بعث بنا برین سه مقدمه نهاد که گفته شد و چون این هر سه مقدمه درست شد و اما شبهات
فلاسفه در انکار حشر و اجسام چهارست شبهه نخستین انکارست ای باتفاق ائمه دین محمدی
علیه الصلوة والسلام کفرست اللهم اجعلنا من السعداء المقبولین الامنین بجاه نبیک الصادق الامین
محمد العربی الهاشمی المبعوث الی کافة العرب و العجم و الانس و الجن و لا تجعلنا من الاشقیاء المردودین الضالین
الی التابعین للعقل السقیم الغافلین عن الکشف السلیم الذی هو للصادقین الالهی تا نکته از خواص لطائف
فلسفی را اگر عیان باشد ... مشوم ... شبهه دوم ... آنکه حشر اجساد محال نشود
الا بعد اعادة المعدوم لکن اعادة معدوم محالست پس حشر واجب محال باشد و بیان هر دو مقدمه گفته
شده است شبهه سیوم آنست که چون شخصی اکل شد و دیگر ان شخص و اجزاء آن شخص که اجزاء آن
شخص دوم شد پس این شخص درین حالت دوم مرد در روز قیامت از دو حال بیرون نبود اگر آن اجزا
بشخص اول دهند شخص دوم محروم ماند اگر بشخص دوم دهند شخص اول محروم ماند و چون این هر دو باطلست باید

هر مکلف در وقت مرگ ما که گوییم که منفصل شود در عالم باقی ماند بلکه بمنازل سعدا رود یا بمنازل اشقیا یا اگر
منفصل نشود لکن اجزاء اصلی هر مکلف بنسبت با آن مکلف دیگر اجزاء فضلی باشد اگر گوییم که آن اجزاء اصلی
منفصل شود اشکال زایل است و اگر گوییم که منفصل نشود لکن چون شخصی دیگر او را بخورد اجزای اصلی آن مکلف
بنسبت با مکلف دوم اجزاء فضلی باشد لکن آنرا بمکلف اول باید داد نه بمکلف دوم باید داد جواب
شبهه سیوم آنست که چون معتبر در اعادت اجزاء اصلی باشد و فاعل و مکلف و مأمور و منهی این اجزا
اجزاء فضلی و لاغری هیچ اعتبار نبود و اما شبهت چهارم آنست که آن اجزا بر سبیل تحلل از عضوی
بعضوی دیگر شود اجزاء اصلی نباشد و چون چنین باشد اعادت او معتبر باشد اینست جوابها با انصاف
ازین شبهات و بالله التوفیق و اما طریق ثبوت وقوع این معاد جسمانی بدانکه در اثبات او دو طریق است
اول یکی سمعی و یکی عقلی و اما دلیل سمعی آنست که چون برهان عقلی جواز این حشر جسمانی درست شد و بنقل
متواتر اثبات آن حضرت پیغامبر علیه الصلوة والسلام منقول شد و صحت نبوت حضرت محمد علیه الصلوة
والسلام درست شد پس بیرون آید که صادق از وقوع حشری ممکن الوقوع خبر داده باشد و هرچه چنین باشد
حق بود پس وقوع این بعث جسمانی حق باشد و طریق عقلی دو نوع است نوع اول آنست که امروز در دنیا
نیکوکاری بینیم و بدکرداری بینیم مشاهده میکنیم که نیکوکار بمیرد هیچ راحت نایافته بلکه همه رنج دیده و بدکردار
بمیرد هیچ رنج نایافته بلکه همه راحت دیده پس اگر فردایی نباشد که در وی نیکوکار ثواب یابد و بدکردار
عقاب یابد این خلق امروزین عبث و باطل باشد و این لایق حکمت حکیم نباشد و آفریدگار تعالی همین معنی
در قرآن مجید چند جا تقریر فرموده است یکی آن جایگاه فرموده ان الساعة آتیة اکاد اخفیها لتجزی
کل نفس بما تسعی جای دیگر فرموده و ما خلقنا السماء والارض وما بینهما باطلا ذلک ظن الذین کفروا
فویل للذین کفروا من النار ام نجعل الذین آمنوا وعملوا الصالحات کالمفسدین فی الارض ام نجعل المتقین کالفجار
و درین آیت لطایفست در تقریر اثبات معاد جسمانی و ما آنرا در تفسیر بزرگ خود بیاورده‌ایم و جای دیگر فرموده

لیجزی

لیجزی الذین اساؤا بما عملوا و یجزی الذین احسنوا بالحسنی و اما نوع دوم آنست که آفریدگار تعالی این خلق که بیافرید
یا از برای راحت آفرید یا از برای رنج یا نه از برای راحت و نه از برای رنج روا نبود که از برای رنج
آفریند زیرا که این لایق رحمت و حکمت وی تعالی نبود و روا نبود که نه از برای راحت آفریند و نه
از برای رنج زیرا که آنوقت که در عدم بودیم اینمعنی حاصل بود پس معلوم شد که از برای راحت آفرید
پس گوییم این راحت یا درین عالم باشد یا بعد ازین عالم باشد روا نبود که درین عالم باشد زیرا که درین
عالم هیچ راحت نیست و آنچه مردم آنرا راحت پندارند آن دفع الم است چنانکه چون گرسنه
طعام خورد پندارد که آن لذتست لکن آن لذت نیست بلکه آن دفع کردن الم جوع است
و از آنست که هرچند گرسنگی سخت‌تر باشد لذت بیشتر نماید و از آنست که لقمه نخستین از همه لقمها
خوشتر زیرا که رنج گرسنگی اینساعت از همه وقتها بیشتر است و هر لقمه که باز پس‌تر بود لذت او
کمتر بود و همچنین لذت مباشرت از آنست که آن فضله که در اوعیه منی جمع شده باشد ایلامی کند بجمع
شدن در اوعیه و میخواهد تا منفصل شود و چون منفصل نشود از آن رنجی حاصل شود پس در وقت انفصال آن الم
زایل شود دفعة واحدة و مردم پندارند که آن لذتست و برین قیاس چون استقرا لذات این جهان کرده
شود معلوم شود که آن همه دفع الم است و ما بیان کردیم که مقصود از خلق و ایجاد حیوانات ایصال لذاتست
و معلوم شد که آن لذت درین عالم حاصل نشود و این طریق اقناعی و اعتماد بر طریقهای متقدم است و بالله
التوفیق اینست خلاصه سخنها در اثبات معاد جسمانی والله اعلم اما اثبات معاد روحانی بدانکه جمله
فلاسفه را اتفاقست بر معاد روحانی و این کسی متفرع باشد بر آنکه نفس نه جسم است و نه جسمانی پس گوییم که ثبات
نفس بعضی سه قسم اند یکی آنکه جمله نفوس بشری بعد از موت جسد باقی است و این مقول جمله معتبران از فلاسفه
دوم آنست که جمله نفوس فانی شود سیوم این طایفه آنست که نفوس ازلی نیست زیرا که نفس من اگر
من ازلی بودی بایستی که مرا از احوال گذشته خبری معلوم بودی زیرا که چون مردی هفتاد سال در شهری بوده باشد

ممکن نبود که جمله آن فراموش کند تا که او را از آن هیچ یاد نیاید و چون هیچ از احوال گذشته معلوم نیست
پیداست که نفس ازلی نیست و چون اینقدر درست شد گوئیم که باید که ابدی نباشد لکن دورات افلاک را
اول نیست پس ابدانی که حادث شده باشد از اول تا امروز نامتناهی بوده باشد پس نفوس ناطقه
که حادث شده باشد از ازل تا امروز نامتناهی باشد پس اگر نفوس باقی و ابدی باشد لازم آید که
اینجا عدت نفوس نامتناهی موجود باشد لیکن این محالست زیرا که این عدد از نفوس که از روزگار
نوح موجود شده بود کمتر از آنست که تا اکنون موجود شده است و هرچه از چیزی دیگر کمتر بود
متناهی بود پس این عدد که از وقت نوح موجود بود و آن عدد که از وقت نوح تا امروز بوده
متناهی است پس معلوم شد که فرض آنکه نفوس ابدی اند محال است پس باید که نفوس بشری
نباشند بلکه فانی باشند [illegible] آن طائفه اند که میگویند بعضی نفسها باقی است و آن نفسها
داناست و اما نفسهای نادان فاسد شود و هلاک گردد و چون نفوس اطفال و جهال و این مذهب
ارسطاطالیس منقولست و از وی بدین مذهب دو حجت نقل کرده اند [illegible] آنست که نفس بعد الموت
آلات تحصیل سعادات جسمانی نبود پس اگر از علم که سعادت روحانی است خالی باشد معطل باشد و این
حکمت حکیم نبود موجود معطل باقی داشتن ابد الآباد [illegible] آنست که علم قوت دهنده است
نه بینی که جاهل در هر کار که کند [illegible] ضعیف بود و عالم با قوت و هیبت باشد و از همه علمها هیچ علم
آن قوت ندهد که معرفت حق جل جلاله [illegible] که مرد عارف در وقت تجلی نور معرفت حق تعالی
از هیچ چیز نترسد و هیچ چیز پیش او همه او قدری ندارد و چون این معلوم شد گوئیم روح بی علم
در غایت ضعیفی بود و ضعف را حد آنست که آخر او عدم بود و روح دانا در غایت قوت بود
و قوت را حد نیست که لازم او بقا باشد پس بدین دو حجت گفتند که جان نادان بمیرد و هلاک
شود و جان دانا باقی ماند اما قول [illegible] آنست که جمله ارواح بشری باقی اند گویند کان این قول

راق منذ [illegible] آن قومند که میگویند نفس مدرک جزویات است و دلیل بر آنست که ما حکم
توانیم کردن که زید انسانست و زید جزوی است و انسان کلی و هر کس که حکم کند بچیزی بر چیزی
باید که تصور هر دو محکوم علیه و محکوم به نزدیک او حاضر بود لکن تصور ماهیات کلی نزدیک نفس حاضر
پس تصور ماهیات جزوی باید که نزدیک نفس حاضر باشد پس معلوم شد که نفس مدرک جزویات است
و هیچ شک نیست که مدرک کلیات است پس در جوهر نفس قبول ادراکات کلی و جزوی هست
و قوت را افعال باقیست پس بعد الموت چون حجاب جسمانی زایل شود و نور علم جلال بروی تابد هم
ادراکات او کاملتر شود و هم افعال او قوی تر شود پس اگر سخت کامل باشد این در عالم باقی ماند
و این صفات جز در ارواح سخت کامل یافت نشود [illegible] آنند که میگویند چون ارواح از
ابدان مفارقت کنند بدان تنهای خود قادر نباشند بر ادراکات جزوی چون احساسات و
تخیلات و توهمات پس در [illegible] باشد که بجزوی از اجزای فلکی متعلق شود چنانکه آن جزو همچنان بود
ادراک حواس درین عالم با بدان اجرام فلکی او را ابصار و سماع و تخیلات و توهمات حاصل شود و
[illegible] آن قومند که میگویند چون ارواح از ابدان مفارقت کنند متعلق شود بابدانی دیگر
هم درین عالم اگر مطیع بوده باشد متعلق شود ببدنی سعید با راحت و تنعم و اگر مذنب بوده باشد
تعلق گیرد ببدنی شقی با رنج و محنت [illegible] چهار گروهند [illegible] میگویند نفس انسانی جز ببدن
انسان تعلق نگیرد لکن از بدنی ببدنی دیگر انتقال میکند تا آنگاه که از علایق بشری مجرد شود
و بدرجه کمال و طهارت برسد آنگاه آن تعلق منقطع شود و این قوم تناسخی گویند [illegible]
[illegible] آنند که روا دارند که روح بشری [illegible] ببدن حیوانات تعلق گیرد و این طائفه را اهل مسخ میگویند
[illegible] روا دارند تعلق ارواح انسانی هم بابدان حیوانات و هم باجسام نباتات [illegible]
میگویند که تعلق ارواح بشری هم بابدان حیوانات و اجسام نباتات و اجسام معادن [illegible]

و فرو ریخته شود و در غایت لهب و حرارت باشد و ارواح اشقیا که متعلق باشند بدین عالم جسمانی
در میان آن بمانند و آن غایت عذاب اهل دوزخ باشد المسئلة الحادیة و الثلثون فی اثبات
نبوة محمد صلی الله علیه و آله و سلم بدانکه منکران نبوت پنج طائفه اند طائفه یکم آن قومند که منکران
تکلیفند میگویند چون مقصود از بعثت انبیا علیهم السلام تکلیف است و تکلیف باطل پس
بعثت انبیا علیهم السلام باطل شد طائفه دوم آن قوم که گویند تکلیف رواست لکن عقل کافی است در
معرفت تکلیف پس در بعثت فایده نباشد طائفه سیم آن قوم که میگویند بعثت در عقل جایز
لکن هیچ چیز نیست که او را دلیل توان ساختن بر نبوت نبوت الا المعجزات و هذه المعجزات لا دلالة فیها
علی الرسالة پس از برای فقدان دلیل بر صحت نبوت اثبات نبوت کردن ممتنع است و این طائفه
دو گروهند برهمه و طبیعیان که خوارق عادات روا دارند لکن گویند هیچ دلالت نیست بر صحت نبوت
لکن ما آن معجزات ندیدیم بلکه مردم روایت میکنند که بوده است و هیچ خبر مفید علم نیست و غایت فایده خبر
ظن باشد و بر ظن اعتماد کلی کردن جایز نبود طائفه چهارم جماعتی از صوفیان که ایشان میگویند مشغول
بودن بغیر خدا حجابست از معرفت خدای تعالی و مشغول بودن بچیزی که آن حجاب باشد از معرفت خدای تعالی
روا نبود پس متابعت انبیا جایز نباشد طائفه پنجم آن قوم که گویند در شرایع افعالی میبینیم بی
هیچ فایده چون نماز و حج و افعال حج زیرا که در ان افعال نه معبود را فایده است و نه عابد را
و میدانیم که حکیم بعبث نفرماید پس معلوم شد که این شرایع بر وفق فرمان خدای تعالی نیست طائفه ششم
آن قومند که اصل نبوت مسلم دارند لکن در نبوت محمد علیه الصلوة و السلام نزاع کنند و بدانکه دلیل که ما بر صحت
نبوت محمد علیه الصلوة و السلام متضمن باشد مر اثبات صحت نبوت او [illegible] بر نبوت محمد علیه الصلوة و السلام آنست
که محمد علیه الصلوة و السلام دعوی پیغامبری کرد و معجزه بر دست وی ظاهر شد و هر کس که چنین باشد او پیغمبر باشد
پس لازم آید که محمد پیغمبر حق باشد و آن دلیل مبنی بر دو مقدمه و هر یک از این دو مقدمه ثابت باید کرد مقدمه اول

مقدمه اول آنست که محمد علیه الصلوة و السلام موجود بود مقدمه دوم آنست که محمد علیه الصلوة و السلام
دعوی پیغمبری کرد و اعتماد در صحت این دو مقدمه بر خبر متواتر است و پیش از آنکه در مقصود
خوض کنیم مقدمه بیاوریم در بیان خبر متواتر تا شناخته باشد باید دانستن که خبر متواتر بر دو قسم است
قسم اول آنست که مخبران خبر دهند از وجود آن خبر و این خبر آنگاه مفید علم بود که در وی دو شرط
حاصل باشد شرط اول آنست که مخبران باید که قوی باشند چنانکه موافقت ایشان بر دروغ گفتن
محال باشد از راه عادت شرط دوم این آنست که چون اهل مشرق و مغرب علی اختلاف ادیانهم و
تباین اخلاقهم و تباعد دیارهم همه خبر میدهند که در عالم شهری است که آنرا مصر گویند که ما
آن شهر ندیده ایم لکن میدانیم که این قوم بدین بسیاری محال باشد که با یکدیگر در این دروغ موافقت کرده
باشند زیرا که رسیدن این قوم بدین بسیاری بیکدیگر و خبر دادن بر یکدیگر از این دروغ محال باشد
که جمله اهل عالم در خبر دادن از وجود مصر غرضی باشد و اتفاق خلق بسیاری بر دروغ گفتن بی
غرضی هم محال باشد شرط سیم آنست که مخبران باید که خبر از چیزی محسوس دهند زیرا که اگر خبر از چیزی
نامحسوس دهند قول ایشان در ان باب حجت نباشد که اگر اهل مشرق خبر دهند که عالم محدث است و عالم را
صانعی است خبر دادن ایشان مفید علم نبود زیرا که اخبار است از چیزی نامحسوس اما چون خبر دادن از وجود
مصر خبری محسوس است لاجرم خبر از وجود مصر مفید علم باشد و چون این معلوم شد گوییم هرگاه که مخبران
در کمیت و کیفیت چنان باشند که شرح دادیم و خبر ایشان از چیز محسوس باشد و ایشان گویند که ما آنرا
مشاهده کرده ایم هر آینه این خبر مفید علم باشد قسم دوم آنست که این مخبران بدین کمیت و کیفیت که شرح
دادیم گویند که ما این خبر ندیدیم لکن از قومی شنیدیم که ایشان گفتند ما نیز از قوم دیگر بدین صفت شنیدیم
که ایشان گفتند که ما فلان چیز دیدیم اینچنین خبر هم مفید علم بود و آن دو شرط که در قسم اول معتبر بود
درین قسم هم معتبر باشد لکن درین قسم شرط سوم معتبر باشد و آن شرط آنست که آن کمیت و کیفیت که در طبقه

نخستین از مخبران شرح دادیم در جمله طبقات حاصل باشد و اگر جایی که آن کمیت و کیفیت که در طبقهٔ نخستین اعتبار
کردیم اگر در بعضی مراتب حاصل نبود آن خبر مفید علم نبود و چون حاصل باشد آن خبر مفید علم باشد و علم ما
بدانکه شخصی بوده است که او را سلطان محمود گفتند و شخصی دیگر بوده است که او را سلطان ملکشاه گفته اند ازین
نوع است و چون اینقدر معلوم شد گوییم در عهد ما اهل تواتر بوده اند و آن قوم از قومی دیگر که ایشان هم
اهل تواتر بوده اند ما را آن قوم که ایشان گفته اند ما شخصی دیدیم در مکه که نام او محمد بود و دعوی پیغامبری کرد
پس بدین طریق هم وجود محمد و هم دعوی پیغامبری کردن او معلوم شد و بدانکه جمعی گفته اند که خبر تواتر مفید
علم نیست و ایشان را شبهات است شبههٔ نخستین آنست که هر یکی از آحاد اهل تواتر روا هست که دروغ
گویند پس آن مجموع هم روا باشد بدو دلیل دلیل اول آنست که این اشخاص دیگر که هیچ از ایشان پس از
وصفات بهیچ نوع نبوده اند اگر افراد مرکب در یکدیگر عمل کنند روا باشد که در وقت اجتماع آن احوال
باقی نماند دلیل دوم آنست که قیاس کنیم بر آنچه متکلمان گفته اند چون هر یک را از حوادث اولیتی باشد
که مجموع را اولی باشد و در عقل جمله عقلا ظاهر است که چون هر یک از زنگیان سیاه اند باید که مجموع
هم سیاه باشند شبههٔ دوم آنست که هر کس که دروغ گوید لابد آن دروغ گفتن بنا بر حدوث ارادتی
و داعیه باشد در دل وی حدوث آن ارادت و داعی یا از خدا باشد یا از بنده یا بالبخت و بر
هر سه تقدیر چون در حق یکی روا بود و همچنین در حق سه و چهار و ده و صد و دویست روا بود در حق
بیشتر هم روا بود و پس بدین تقدیر مشارکت همه در دروغ گفتن روا بود و چون این تجویز حاصل شد
قطع کردن بعدم وقوع روا نبود شبههٔ سوم آنست که میدانیم که شرکت قومی اندک در دروغ گفتن
رواست پس اگر شرکت قومی بسیار در دروغ گفتن روا نباشد هر آینه حدی باید میان قلت
و کثرت چنانکه گویند مادام که قلت بدین حد باشد دروغ گفتن روا باشد و چون از آن حد بگذرد
دروغ گفتن روا نبود لکن حصول آن حد و فاصل محال است زیرا که هر عدد که فرض کرده شود که از غایت

جواز دروغ گفتن است اگر یکی دیگر با هم ضم کنی جواز دروغ گفتن زایل نشود و همچنین اگر ده و صد دیگر با آن
مجموع ضم کنی از جواز زایل نشود البته پس چون جواز دروغ گفتن عرفا حاصل است در عدد قلیل
و عدد کثیر متمیز نیست از عدد کثیر بحد معین که آن حد مانع باشد از جواز کذب در عرف پس باید که
جواز کذب عرفا حاصل باشد در عدد کثیر و چون این جواز حاصل باشد البته این خبر مفید علم نبود شبههٔ چهارم
آنست که اگر مسلم داریم که چند قومی از اهل تواتر خبر دهند ما را از وجود [illegible] که ایشان او را مشاهده کرده
باشند آن خبر مفید علم بود لکن درین صورت دانیم که ایشان از قومی خبر دهند و آن قوم از قومی
دیگر خبر دهند تا ده طبقه و بیست طبقه باید که این خبر مفید علم نباشد زیرا که عدد آن طباق که
میان ما و میان این طبقهٔ نخستین که ایشان مشاهده کرده بودند معلوم نیست که چند است مثلا میان
این طبقه که ما را خبر میدهند از وجود محمد علیه الصلوة و السلام و میان آن طبقه که محمد را علیه الصلوة
والسلام دیده اند معلوم نیست که ده طبقه بودند یا کمتر یا بیشتر و چون چنین باشد ذوات آن طبقات
معلوم نباشد و صفات آن طبقات هم معلوم نباشد که آن طبقات موصوف بودند بدان صفات
که شرط تواتر است و چون این معلوم نباشد آن خبر مفید علم نبود پس معلوم شد که این قسم از خبر متواتر هم
که مفید علم نبود شبههٔ پنجم آنست که جمله جهودان علی کثرتهم و اختلاف ادیانهم و تباین دیارهم فی الشرق و
الغرب خبر میدهند از موسی علیه السلام که او گفت شرع من هرگز منسوخ نشود و جمله ترسایان علی کثرتهم
واختلافهم وتفرقهم فی الشرق والغرب از معجزات درست خبر میدهند و نزدیک مسلمانان اینهمه دروغ است
پس معلوم شد که خبر تواتر مفید علم نیست و اگر کسی عذر خواهد و گوید که بدلیل معلوم شد بطلان اینها لاجرم
تکذیب این خبرها کردیم گوییم اینجواب دفع کننده آن اشکال نیست بلکه قوت دهندهٔ آن اشکالست زیرا که چون
تواتر طلب بما رسید پس دلیلهای قطعی قایم شد بر بطلان قضایاش پس بدلیل قطعی معلوم شد که این تواتر با
پس معلوم شد که التواتر من حیث انه تواتر لا یفید العلم و بالله التوفیق [illegible] بدانکه علما اختلاف کرده اند العلم

و افعال و احکام و اسماء خداوند تعالی بحدی رسید که جمله عقلاء عالم اقرار کردند که در دلایل این باب بیش از آن
که تقریر کرد نتوان کردن و در علم تواریخ و قصص بحدی آن رسید که از وقایع گذشته چنان خبر داد که موافق
و مطابق توریه و انجیل آمد و بلغ فی السعد عن الریب و الشک الی ان قال عند مجادلتهم ایاه قل تعالوا ندع
ابناءنا و ابناءکم الی قوله فنجعل لعنت الله علی الکاذبین وقال ذلک من انباء الغیب نوحیه الیک ما کنت تعلمها انت
و لا قومک و هیچ موافق و مخالف و دوست و دشمن نتوان گفتن که او ترک کردی کسی که او را از کتابی چیزی برخواند
چنانکه خداوند تعالی فرمود ام لم یعرفوا رسولهم فهم له منکرون وقال و ما کنت تتلو من قبله من کتاب و لا تخطه
بیمینک اذا لارتاب المبطلون وقال لقد لبثت فیکم عمرا من قبله افلا تعقلون و کل من له عقل سلیم و طبع
مستقیم علم ان هذه الاحوال لا یتیسر الا بالتعلیم الالهی و الهدایة و الربانیة و هر که عقل باشد و انصاف داند
که این حالت جز بتعلیم و تفهیم الهی راست نشود نوع دوم آنست که او پیش از اظهار دعوت نبوت هرگز در
بیان این مسئلها شروع نکرده بود و هرگز از حدیث رسالت و نبوت و سخنها که ازین باب بر زبان نرانده بود
دلیل برصحت انچه گفتیم آنست که اگر در مقدمه ازین نوع کاری رفته بودی کفار قریش او را گفتندی تو سالها
تا ترا این بودی و برین عمر گذرانیدی امروز این سخنها اظهار توانی کردن و چون هرگز این سخن نگفته
معلوم شد که پیش از نبوت هرگز گرد این جنس سخنها نگشته بود و درین علم خوض نکرده بود و معلوم است
که در قدرت بشر نبود که کسی که هرگز درین علم شروع نکرده باشد پس دفعة واحدة سخنی آرد که جمله فصحاء عالم
از معارضه آن عاجز باشند نوع سیوم آنست که بسبب اداء رسالت سختی بسیار رنج بوی رسید و کل عمر در تحمل
آن رنجها صبر کرد و هرگز از نهج او نگشت و در مال و نعمت هیچکس طمع نکرد و بر رنج و محنت و جوع و بلا صبر کرده بود
و انگاه که اعداء مقهور شدند و خلق مطیع گشتند و مالهای بسیار بفرمان او در آمد نگذاره در نهج خویش در زهد و
القناعة کردن به دنیا نگشت و هر که عقل باشد و انصاف داند که هرگز این افعال از مزور کذاب درست نباشد
نوع چهارم آنکه مجاب الدعوت بود اول آنکه چون قریش او را ایذا کردند دعا کرد بر ایشان و گفت اللهم اشدد دعا

علی مضر واجعلها علیهم سنین کسنی یوسف حق تعالی باران چنان باز گرفت که اسباب زراعت باطل شد و اشتران
و گوسفندان بیشتر هلاک شدند پس بیامدند و شفاعت درخواستند تا دعا کند و باران خواهد چون دعا کرد
و باران خواست چندان باران بیامد که خوف آن بود که جمله خانهای ایشان غرق شود پس دیگر بار بدر خواستند
تا دعا کند تا بقیه رحایت ایشان باران بیاید گفت اللهم حوالینا و لا علینا اللهم علی الجبال و بطون الاودیة
پس آن بلا رفع شد اما دعای دوم آن بود که چون کسری نامه وی بدرید دعا کرد بر وی فرستاد و گفت اللهم مزق
ملکه پس صحابه را گفت که او ملک شهرهای خویش بازفرستد شهرهای او ملک ما شود و عاقبت همچنان بود که گفته بود
سیوم آنست که در حق عتبة بن ابی لهب فرمود اللهم سلط علیه کلبا من کلابک پس شیر او را بدرید دعاء چهارم آن بود
که عبدالله عباس را گفت اللهم فقهه فی الدین و علمه التاویل و برکات دعای او علم قرآن او را تمام شد
پنجم آنکه چون کافران بر غار آمدند او برخواند وجعلنا من بین ایدیهم سدا و من خلفهم سدا فاغشیناهم فهم لا
یبصرون آن کافران از در غار می نگریستند و او را نمی دیدند ششم آنکه جماعتی کفار در وقت سفر غار از
پس او برفتند دعا کرد فی الحال چهار دست و پای اسب آن کافران بر زمین فرو برد به برکات دعای او
نوع پنجم از دلایل نبوت او آنست که او دعوی میکرد که ذکر او در توریه و انجیل خدای تعالی یاد کرده است
چنانکه میفرماید الذین یتبعون الرسول النبی الامی الذی یجدونه مکتوبا عندهم فی التوریة و الانجیل و همچنین از
مسیح علیه السلام حکایت کرد و مبشرا برسول یاتی من بعدی اسمه احمد و همچنین فرمود که یا اهل الکتاب لم تکفرون
بآیات الله و انتم تشهدون و در آیه دیگر فرمود الذین آتیناهم الکتاب یعرفونه کما یعرفون ابناءهم
و معلوم است که اگر در این دعوی کاذب بودی این منفرتی تمام بودی یهود و نصاری را از قبول قول او و لابد
بود عاقل که در کاری شروع کند بی فایده که مقصود او بسبب آن کار باطل شود و باتفاق جمله عقلا او
در غایت کمال عقل بود نوع ششم از معجزات آنست که از غیبها خبر میداد اما خبر دادن او از غیبیات ماضی
آنست که از قصهای پیغمبران گذشته خبر داد بی مطالعه کتب و تعلم اما خبر دادن او از مستقبل دو نوع است

نوع اول آنچه در قرآن آمده است دوم آنکه در اخبار آمده است اما آنچه در قرآن آمده است بسیار است اولها
قوله تعالی سیهزم الجمع ویولون الدبر والسین فی سیهزم للمستقبل والسورة مکیة وقد وقع ذلک فی یوم بدر وثانیها
قوله تعالی واذ یعدکم الله احدی الطائفتین انها لکم وقد کانت لهم وثالثها قوله تعالی قل للمخلفین من الاعراب
ستدعون الی قوم اولی بأس شدید وقد وقع ذلک لان المراد من القوم اولی البأس عند بعضهم بنو حنیفة
وقد دعی ابو بکر الی قتالهم وعند آخرین هم فارس وقد دعی عمر بن الخطاب الی قتالهم ورابعها قوله تعالی الم غلبت
الروم فی ادنی الارض وکان کما اخبر وخامسها قوله تعالی سنریهم آیاتنا فی الآفاق ولا یمکن حمل الآیات
الدالة علی التوحید لانها کانت حاضرة وقوله سنریهم للاستقبال فلا بد ان یکون المراد من قوله
سنریهم آیاتنا فی الآفاق فتح القری المحیطة بمکة وبقوله وفی انفسهم فتح مکة وقد وقع ذلک
وسادسها قوله تعالی ان الذی فرض علیک القرآن لرادک الی معاد ای الی مکة وقد رده الله تعالی
الیها وسابعها قوله تعالی هو الذی ارسل رسوله بالهدی ودین الحق لیظهره علی الدین کله وقد اظهره
وثامنها قوله تعالی وعد الله الذین آمنوا منکم وعملوا الصالحات لیستخلفنهم فی الارض والمراد منه الصحابة
بدلیل قوله ولیبدلنهم من بعد خوفهم امنا وکانوا هم الخائفین فی صدر الاسلام وهذه الآیة دالة
علی کون الصانع سبحانه عالما بکل المعلومات لانه تعالی اخبر عما سیاتی ثم کان الامر کما اخبر وعلی کونه
تعالی قادرا علی کل الممکنات لانه وعد بالنصرة ان [illegible] وقد وقعت وعلی نبوة محمد علیه الصلوة
والسلام لانه اسند بکره هذا العلم الی الله وان یکون ذلک من عند الله وعلی خلافة الخلفاء
الراشدین لانه تعالی قال لیستخلفنهم فوعد بالخلافة جمعا من الحاضرین فی ذلک الوقت واولهم
تاسعها قوله تعالی یا ایها الذین هادوا ان زعمتم انکم اولیاء الی قوله ولا یتمنونه ابدا وکان کما
اخبر وعاشرها قوله تعالی وضربت علیهم الذلة والمسکنة وظهور ذلک فی الیهود معلوم فانه ما رأیت لهم رایة
وما ظهر لهم سلطان ولا ملک فهو [illegible] من العیوب الآیة فی عجز القرآن فلتکن عدة ومنها قوله علیه الصلوة

والسلام زویت لی الارض فاریت مشارقها ومغاربها وسیبلغ ملک امتی ما زوی لی منها وکان کما اخبر
وثانیها قوله علیه السلام لعدی بن حاتم کیف بک اذا خرجت الظعینة من اقصی الیمن الی اقصی الحیرة ولا تخاف
الا الله وثالثها انه اخبر اصحابه بموت النجاشی وصلی علیه ثم تتابعت الاخبار علی انه فی ذلک الیوم مات
ورابعها قوله علیه الصلوة والسلام لعمار تقتلک الفئة الباغیة فقتل مع علی کرم الله وجهه یوم صفین
وهذا ایضا یدل علی توحید الله تعالی ونبوة محمد علیه الصلوة والسلام وخلافة علی الا انه خبر ودلیل خلافة
ابی بکر القرآن والقرآن خیر من الخبر وخامسها قوله علیه الصلوة والسلام لعلی رضی اشقی الناس عاقر الناقة
والذی یخضب هذه من هذه یعنی الذی یضرب علی راسک فیخضب لحیتک من دم راسک ثم کان کما قال
فضرب راسه حین قتل وسادسها قوله علیه الصلوة والسلام له ستقاتل الناکثین والقاسطین والمارقین
وسابعها قوله علیه الصلوة والسلام اقتدوا باللذین من بعدی ابی بکر وعمر وکان هذا اخبارا عن بقائهما
بعده وثامنها قوله علیه الصلوة والسلام للعباس حین اسر افد نفسک وابنی اخیک عقیل بن ابی طالب
ونوفل بن الحارث فانک ذو مال فقال لا مال عندی فقال این المال الذی وضعته بمکة عند ام الفضل
ولیس معکما احد فقلت ان اصبت فی سفری فللفضل کذا ولعبد الله کذا ولفلان کذا فقال العباس
والذی بعثک بالحق ما علم هذا احد غیری وانک لرسول الله واسلم هو وعقیل وتاسعها ان معجزات النبی
علیه الصلوة والسلام کثیرة وعاشرها معجزات محمد علیه الصلوة والسلام بسیار است ودرین مختصر اینقدر
کفایتست ومجموع این سه مقدمه درست شد که محمد دعوی پیغمبری کرد و بر دست وی معجزه ظاهر شد
ومقدمه سیوم آن آنست که هرکس که چنین باشد او پیغمبر باشد دلیل بر این آنست که چون خلق از مثل
آن معجزه عاجز باشند هر آینه خلق خدای تعالی باشد و خلق معجزه عقیب دعوی دلیل تصدیق باشد
ومثال این درست آنست که پادشاهی قادر بر تخت بنشیند و بار عام دهد و جمله اکابر مملکت
حاضر باشند پس شخصی برخیزد در میان قوم و گوید ای قوم من رسول پادشاهم بشما گوید ای پادشاه

که چنین انسانی خواهد بودن و از وی چنین فعلی غریب خواهد شدن پس بواسطه اینمعنی پیغمبر دعوی نبوت کند
و آن فعل غریب بر وفق دعوی خود ظاهر کند وجه پنجم جماعت فلاسفه اثبات عقول فلکی و نفوس فلکیه
میکنند پس چرا روا نباشد که فاعل آن معجزات عقلی یا نفسی باشد وجه ششم باستقرا معلوم شده است
که وهم چون قوی شود اثر کننده باشد پس چرا روا نباشد که پیغامبر بریاضت وهم خود صافی کرده باشد
و آن وهم را بر خاصیت کوکبی مسلط کرده باشد بر اظهار خوارق عادات اینست وجوهی که گفته اند
در تقریر این شبهه اما شبهه سیوم آنست که مسلم داریم که این معجزه پدید آورده خدای تعالی است
لکن چرا گفتی که آنرا از برای تصدیق مدعی رسالت آفریده و بیان این از دو وجه است وجه اول
آنست که در مسئلهای گذشته تقریر کرده شده که تعلیل افعال و احکام خداوند تعالی بعلت محال باشد
و چون چنین باشد نتوان گفتن که خداوند تعالی این چیز از برای خلاق کار آفرید زیرا که آن تعلیل است
و تعلیل در افعال خداوند تعالی محال است اما وجه دوم آنست که یا فعل موقوف داعی باشد یا نباشد
اگر موقوف داعی باشد بر ترجیح فاعلیت بنده بر تارکیت پس جبر لازم آید چنانکه در مسئله خلق اعمال
بیان کرده شده است پس باری تعالی خالق کفر و معاصی بنده باشد و چون چنین باشد اضلال از وی
روا باشد و خلق معجزه از وی دلیل تصدیق نباشد زیرا که روا باشد که خلق این معجزه از برای اضلال
وی دا باشد و اما اگر فعل موقوف داعی نبود پس روا باشد که خلق این معجزه از برای هیچ مقصود نبود
نه از برای تصدیق مدعی نبوت و نه از برای غیر آن مقصود و علی هذا التقدیر معجزه دلیل تصدیق نباشد
و اما شبهه چهارم گرفتیم که آن معجزه از برای مقصود و غرضی بوده است لکن چرا گفتی که آن مقصود و غرض
باید که تصدیق مدعی نبوت باشد و شما را برهان باید گفتن بر اثبات این جهر و بعد از مطالبه دلالت ما
وجوهی دیگر بر سبیل شرع بگوییم و اما آنست که اینجمله فعلها که بر وفق عادت لابد باشد که او را اولی بوده
پس آغاز آن بر خلاف عادت افتاده باشد پس روا باشد که حدوث این معجزه ابتداء عادتی است که حق تعالی

آن عادت را بعد از این مطرد خواهد کردن اما وجه دوم آنست که روا باشد که چیزها باشد مطرد باشد بر عادت معین
لکن آن عادت بهر اند هزار سال متکرر شود چنانکه دور فلک هشتم و سی و شش هزار سال باز آید پس روا باشد
که اینمعجزه مکرر عادتی باشد بهر اند هزار سال باز آید اما وجه سوم آنست که چون ماه بر آسمان شکافته شد
روا باشد که شخصی دیگر در شهری دیگر دعوی پیغمبری کرده باشد و حق تعالی از برای معجزه آنکس ظاهر کرده
باشد یا از برای کرامات بعضی اولیا ظاهر کرده بود اما وجه چهارم آنست که این مرد دعوی پیغامبری کرد و معجزه بر
وفق دعوی ظاهر کرد تا این توهم صدق او بود لکن در عقل مکلف مقرر کرد که روا باشد که ظهور آن معجزه از
برای مقصودی دیگر است تا مکلف از آن وهم احتراز کند و بسبب آن احتراز مستوجب ثواب شود همچون آیات
متشابهات که موهم باطل باشد انزال کرده و در عقل مکلف معین کرد که روا باشد که مراد خدای تعالی غیر آن
ظاهر باشد تا مکلف از آن احتراز کند و بواسطه آن مستوجب ثواب شود و فی الجمله انواع حکمتها و غرضهای خداوند
در ایجاد مخلوقات الا او نداند پس ما چگونه جزم توانیم کردن که غرض مقصود از ایجاد این چیز تصدیق
مدعی نبوت بود اما شبهه پنجم گرفتیم که این فعل متعین است مر تصدیق مدعی را لکن بر آن تقدیر که
مدعی کاذب بود بیش از آن لازم نیاید که خلق اینمعجزه مودی باشد بحصول جهل و فعل چیزی که مودی
باشد بجهل بیش از آن نباشد که ایجاد و تکوین جهل و چون بمذهب مردستی خلق جهل از خدای حسن است
فعل چیزی که مودی باشد بجهل هم حسن باشد و علی هذا از آنکه معجزه قایم مقام تصدیق باشد صدق
مدعی رسالت لازم نیاید اینست مجموع شبهها که منکران نبوت تقریر کردند و بعد از تقریر این شبهات
گفتند شما را در اثبات دلالت معجزه بر صدق دو مقام است مقام اول آنکه درست کنید این را اثبات کنند
مقام دوم آنکه غایت این قیاس کنید اما مقام اول آنست که چون شخصی در پیش ملکی دعوی وزارت او کند بر سر
گویای پادشاه اگر این دعوی من راست است تو کاری بر خلاف عادت خود بکن چون این پادشاه کاری بر
خلاف عادت خود بکند هر کس بدانند که پادشاه آن فعل از برای تصدیق او کرد اما در این سخن آنست که طعن تصدیق

حاصل شود اما قطع کردن ممنوعست زیرا که در این صورت پیش از طرد و عکسی نیست یعنی آنگاه که مدعی این سخن نگفته
بود پادشاه این فعل نکرد و چون مدعی این سخن نگفت پادشاه آن فعل نکرد لکن طرد و عکس مفید علم نباشد
مگر مفید ظن باشد والدلیل علیه که آنست که پادشاه کلاه از سر برگرفت روا باشد که داعی بران
فعل غرضی دیگر باشد چنانکه آن ساعت گردی سر او را زحم زده باشد لاجرم آن ساعت کلاه از سر
برگرفته باشد یا کسی دیگر از گوشه دیگر با وی اشارتی کرده باشد او از برای آنکس کلاه از سر برگرفته باشد
فی الجمله ببدیهه عقل میدانیم که در عقل جایز است که آن از سر برگرفتن از برای اغراض دیگر باشد جز تصدیق
مدعی رسالت اما مقام دوم آنست که اگر این معنی در شاهد درست شود چرا گفتی که در غایب باید
که همچنان باشد و جامع چیست میان هر دو صورت و اما فارق ظاهرست زیرا که چون مارا
سیرت و طریقه پادشاه معلوم شده باشد و وقوفی افتاده باشد بر اخلاق و افعال او دانیم
که غرض ظاهرتر ازین فعل چیست اما هیچ مخلوق را مجاری حکم و اغراض خداوند تعالی در کون
معلوم نباشد پس قیاس غایب بشاهد کردن سخت بعید باشد اینست تمام اعتراض منکران نبوت

والجواب اما الشبهة الاولی که گفت خرق عادات محال است جواب آنست که ما در مسئله گذشته
درست کردیم که هرچه بر بعضی اجسام روا بود بر همه اجسام روا بود و در صحت این مقدمه دلایل عقلی تقریر کردیم
و چون چنین باشد خرق عادات هر آینه جایز باشد شبهه دوم که گفت روا باشد که موجد و خالق
این معجزات چیزی باشد غیر خدای تعالی جواب آنست که ما در مسئله خود در کتاب آورده ایم در بیان آنکه
هیچ چیز را در وجود هیچ اثر نبود مگر قدرت خدای را سبحانه و تعالی و علی هذا الطریق از شبهت و جوب صعبه
که در تقریر این شبهه گفته اند همه ساقط شود شبهه سیوم که گفت افعال خداوند تعالی معلل نیست نشاید
گفتن که خلق معجز از برای تصدیق باشد جواب آنست که علت دیگر باشد و معرف دیگر با نیکو نیم گفتن
معجز معرف قیام تصدیق است بذات خداوند تعالی و همچنانکه این کلمات را بوضع و اصطلاح نهاده اند

با معرف این معانی باشد که قایم است بنفس همچنین این افعال را در عرف معرف این تصدیق کرده اند
فی الجمله تعریف دیگر بود و تعلیل دیگر و اما معجزه پیش ازان نمیگوییم که او موجب حصول این تصدیق است
اما شبهه چهارم هم ساقط است زیرا که بنزدیک ما خلق معجز بجهت دلالت عرف معرف حصول تصدیق است
والدلیل علیه که هرگاه موسی علیه السلام گفت الهی اگر من راست میگویم این کوه را بر سر این قوم در هوا
معلق بدار پس هر بار که مکلف ایمان می آورد کوه از سر او دور میشود و هرگاه که ایمان رها میکند
کوه بسر او نزدیک میشود این مکلف ببدیهه عقل میداند که این اظلال جبل معرف آنست که خدای تعالی
موسی را تصدیق میکند اما شبهه پنجم که گفت چون ایجاد کفر و جهل از خدای جایز است
پس استدلال بالمعجز بر حصول صدق چگونه جایز باشد جواب گوییم بمذهب معتزله اظهار معجز بردست کاذب
آنگاه قبیح باشد که غرض از وی تصدیق بود نابران تقدیر که غرض چیزی دیگر باشد قبیح نبود
و چون روا است غرض از خلق معجز چیزی دیگر باشد پس اظهار معجزه بردست کاذب علی قول المعتزله هم
قبیح نباشد اگر کسی گوید اظهار معجزه بردست کاذب علی قول المعتزله مطلقا قبیح باشد زیرا که
اگر غرض تصدیق او بود ظاهرست که قبیح بود و اگر غرض چیزی دیگرست لکن اظهار معجزه بروفق
دعوی او موهم آن باشد که غرض از خلق وی تصدیق کردن اوست و فعلی کردن که موهم
تصدیق کاذب بود هم قبیح بود جواب آنست که اگر موهم قبیح باشد پس بایستی که انزال متشابهات
قبیح بودی زیرا که موهم قبیح است اگر گویی انزال متشابهات قبیح نیست زیرا که اگرچه بظاهر موهم
باطلست لکن احتمال آن دارد که مراد خدای تعالی غیر آن ظاهر باشد پس اگر مکلف حمل کند بران
ظاهر جرما تقصیر از مکلف باشد که جزم کرده در موضع جزم ما نیز عین این عذر گوییم در مسئله معجزه
زیرا که اگرچه فعل خارق عادت بروفق دعوی کاذب اظهار کرد لکن در عقل مکلف مقرر کرده روا باشد
که غرض از خلق این معجزه نه تصدیق مدعی باشد اگر مکلف آنرا حمل کند بر تصدیق مدعی جرما لقصه از مکلف

وچون تکلیف باطل باشد بعثت هم باطل باشد زیرا که مقصود از بعثت پیش از تبلیغ تکالیف نیست و چون مقصود
باطل شد بعثت هم باطل شد نوع دوم از شبهات آنچه تعلق بمسئله حسن و قبح دارد و آنچنانست
که گویند هرچه فرض کرده شود یا حسن آن چیز معلوم بود یا قبح آن چیز معلوم بود یا نه حسن او معلوم بود
و نه قبح اگر حسن او معلوم بود کردنی باشد و اگر قبح او معلوم بود یا فعل او اضطراری بود
یا اضطراری نبود و اگر اضطراری بود فعل او مجبور باشد لامحاله و اگر اضطراری نبود
فعل او مجبور باشد زیرا که بوی حاجت نیست و در وی احتمال خطر و ضرر است و هرچه
چنین باشد ناکردنی باشد پس درست شد که احکام جمله افعال بعقل معلوم است پس
در فرستادن پیغمبر هیچ فایده نبود پس عبث باشد و این بر حکیم روا نبود نوع سیوم از شبهات
آنست که ما در شرایع افعالی می بینیم که لایق حکمت حکیم نبود چنانکه افعال حج و چنانکه فرق نهاد
میان دو چیز مشابه چنانکه روز آخر ماه رمضان از روز اول شوال هر دو بیکدیگر مانند است
و میان ایشان هیچ فرق معقول نه پس در یکروز افطار حرام است و در یکروز صوم حرام است
و همچنین سنگی را قبله کردن نه لایق عقلاست و این طایفه امثال این جمع کنند و از آن همه شبهه
سازند از طعن کردن در شرایع نوع چهارم از شبهات کلمات یهود است و شبهه ایشان اینست
که نسخ محالست و چون نسخ محال باشد شرع محمد باطل باشد اما بیان آنچه نسخ محالست از دو وجه است
وجه اول و آن عقلی است که موسی علیه السلام چون شرع خود را ثابت خود برسانید ناگفت
که این شرع من موبدست یا موبد نیست بدان فعل نفرمود و ناگفت که موقت است اما قسم دوم
باطل شد زیرا که اگر گفته باشد که موقت است باید که شرع او همچنانکه متواتر معلوم شده است باقی
و اینها او هم متواتر معلوم شده بودی و اگر این معنی متواتر معلوم بودی یهود آن انکاران نتوانستندی
کرد زیرا که انکار متواتر است از یکی و ده ممکن باشد بر سبیل مکابره اما از جمع عظیم ممکن نباشد که کسی را

از

از یهود این باقیست و اینها معلوم نیست پس این قسم باطل شد و اما قسم سیوم و آن آنست که نفرمود
بدان فعل و نگفت موبدست یا موقت گوییم اگر چنین بودی بایستی که شرع موجب یکبار بودی
لان الامر المطلق لا یفید التکرار و باجماع جمله امت این باطلست و چون این هر دو قسم باطل گشت معلوم
شد که حق قسم اولست و آن آنست که گفته باشد که شرع من موبدست و چون چنین گفته باشد باید که
شرع او موبد بود و الا کاذب باشد و کاذب پیغامبر نشاید و چون شرع موسی موبد باشد
منسوخ نشود و چون شرع او منسوخ نشود شرع محمد مثبت نشود و اما وجه دوم و آن نقلیست آنست که جمله
یهود علی کثرتهم و تفرقهم فی مشارق الارض و مغاربها نقل میکنند که موسی علیه السلام گفت
علیکم بالسبت ما دامت السموات والارض و خبر متواتر مفید علم باشد و سخن موسی علیه السلام
حجتست و چون این درست شد بعثت محمد علیه الصلوة والسلم محال باشد که ثابت گردد و بالله التوفیق
الجواب اما شبهه اول که در انکار تکلیف گفته اند باطل است زیرا که این خصم میگوید که تکلیف را انکار
می باید کرد و این تکلیف است پس اگر باطلست تکلیف او بانکار تکلیف باطل شود و اما جواب حقیقی آنست
که نزدیک ما تکلیف اعلام است بنزول ثواب یا بنزول عقاب اگر آن فعل در دست مکلف ظاهر شود
آنعلامتست بنزول ثواب و اگر کرده نشود آن اعلام باشد بحلول عقاب و بنده را بخدای تعالی
هیچ اعتراض نرسد و اما شبهه دوم که بنا بر حسن و قبح است هم باطلست زیرا که روا بود که مقصود از
بعثت آن باشد که ما معرفات عقلی را با معرفات سمعی متوافق شوند و از نیست که آفریدگار تعالی
انواع دلایل بر هستی خود پدید کرده است و اما آنکس که حسن و قبح عقلی را انکار کند این شبهه
از وی ساقط باشد و اما شبهه سیوم هم ضعیفست اما بنا بر انکار حسن و قبح عقلی سخن ظاهرست
ولانه تعالی یفعل ما یشاء و یحکم ما یرید و اما بنا بر اثبات حسن و قبح عقلی هم ظاهرست زیرا که اگرچه
وجه حسن آن بتفصیل معلوم نیست لکن وجه قبح آن هم معلوم نیست و روا باشد که در وی حکمتی بود

که عصا مار دریافتن او قاصر باشد اما شبهه چهارم آن در انکار نسخ است جواب آنست که موسی علیه السلام
شرع موقت و محدود آورده بود و این معنی است او را بتواتر معلوم بود ولکن در وقت بخت نصر
همه هلاک شدند و عدد تواتر از امت او نماند لاجرم این نقل منقطع شد و جواب شبهه دیگر
آن همین است زیرا که اگرچه یهود امروز بسیارند لکن روایت الجمع کما یاتی رسیده و ایشان
آن قومند که در عهد بخت النصر مانده‌اند و در حد تواتر استواء الطرفین والوسط شرط باشد
اینست تمامت سخن در مسئله نبوت والله اعلم المسئلة الثانية والثلثون في عصمة الانبياء عليهم السلام
بدانکه اختلاف علما در مسئله عصمت انبیا علیهم السلام در چهار موضع است اول آنچه متعلق باعتقاد
دارد و اتفاق علما است که کفر و بدعت بر انبیا جایز نیست فضیلیان از خوارج ایشان کفر
روا دارند زیرا که بنزدیک ایشان گناه از پیغمبر علیه السلام جایز است و همه گناهها بنزدیک ایشان
کفرست و روافض در وقت تقیه اظهار کلمه کفر روا دارند موضع دوم آنچه تعلق بتبلیغ شرایع
و احکام دارد از خدای تعالی بخلق و اجماع امت است که درین باب تحریف و خیانت روا نبود
نه بعمد و نه بسهو و الا اعتماد بر شریعت نماند موضع سیوم آنچه تعلق بفتوی دارد و در شریعت و
اجماعست که خطا درین باب بعمد روا نبود و در خطا بر سبیل سهو خلافست موضع چهارم آنست که تعلق
دارد بافعال و سیرتهاء ایشان و درین موضع امت را پنج قول است قول اول آنست که گناه روا باشد
هم صغیره و هم کبیره و هم بعمد و هم بسهو و این قول حشویه است قول دوم آنست که فعل کبیره بر سبیل عمد روا
نباشد و صغیره بر سبیل عمد روا باشد مگر آن صغایر که فعل آن منفر باشد و این قول اکثر معتزله است
قول سیوم آنست که نه کبیره و نه صغیره بعمد از ایشان صادر نشود ولکن روا باشد که بر سبیل تاویل
از ایشان صادر شود و این قول ابو علی جبائیست قول چهارم آنست که هیچ گناه نه صغیره و نه کبیره از
ایشان صادر نشود اما بسهو باشد و ایشان بران سهو ماخوذ معاقب باشند و اگرچه امت بران

معاقب باشند و فرق آنست که علم ایشان کاملترست و تیقظ و تحفظ ایشان بیشتر و این قول ابو
اسحق نظام است از معتزله قول پنجم آنست که از ایشان هیچ مخالفت صادر نشود نه صغیره و نه کبیره
و نه بسهو و نه بعمد و نه بتاویل و این مذهب روافض است و بدانکه [illegible] درین خلاف که این در وقت
وجوب عصمت سه قولست قول اول آنکه ایشان واجب العصمه اند از روز اول ولادت تا آخر عمر و این مذهب
روافض است قول دوم آنست که ایشان واجب العصمه اند از وقت بلوغ و ارتکاب کفر و کبیره قبل
النبوه جایز نیست و این قول معتزله است قول سیوم آنست که وجوب عصمت در حال نبوت باشد
اما قبل النبوه عصمت جایز نیست و این قول اکثر اصحابست و قول ابو الهذیل و ابو علی جبائی از معتزله
و نیز آنست که پیغامبران معصومند در وقت نبوت از فعل کبایر و صغایر بعمد اما بر سبیل سهو
جایزست و ما را بر وجوب عصمت دلایل است دلیل اول آنست که اگر گناه از ایشان صادر شود حال
ایشان در استحقاق مذمت عاصی و عقاب بر جمله بیشتر باشد از حال جمله ناسیان است و این باطلست و این
باطلست پس گناه کردن ایشان جایز نباشد و دلیل ملازمت آنست که درجه پیغمبری در غایت جلال
و نهایت رفعت و عظمتست و هر کس که درجه او بزرگتر گناه از وی زشت‌تر و دلیل برین سخن اوحدها
قوله تعالی یا نساء النبی من یأت منکن بفاحشة مبینة یضاعف لها العذاب ضعفین وثانيها ان المحصن یرجم و
غیره یجلد و ثالثها ان العبد یحد نصف حد الحر پس درست شد که اگر گناه از وی صادر شود حال او در
مذمت از حال جمله عاصیان بیشتر بود ولکنه باجماع امت روا نبود که حال پیغمبر از جمله حال بتر بود و فساق
و فساق امت در دنیا تباهی و خسارت بیشتر بود پس باید که پیغامبر گناه نکند دلیل دوم آنست که اگر فسق
از وی صادر شود باید که مقبول الشهاده نبود لقوله تعالی یا ایها الذین آمنوا ان جاءکم فاسق بنبأ
فتبینوا امر بالتبین فی قبول الشهاده لکنه باجماع امت او مقبول الشهاده است پس باید که فسق از وی صادر
نشود دلیل سیوم اگر فسق از وی صادر شود زجر او باید که روا باشد بدلیل قوله کنتم خیر امة اخرجت للناس

آنست که خداوند تعالی در حق ابرهیم فرمود انی جاعلک للناس اماما عهد نبوت با گناه کاری جمع نشود و امام کسی بود
که خلق بوی اقتدا کنند پس اگر ابرهیم علیه السلام گناه کند بایدی که بر خلق متابعت او کردن آن گناه
واجب شود و این روا نبود دلیل یازدهم فرمود که لا ینال عهدی الظالمین و هر کس که گناه کار باشد ظالم بر
خویشتن باشد چنانکه فرمود فمنهم ظالم لنفسه پس مراد خداوند تعالی از آن عهد که فرمود که ظالمان آن را نیابند
یا عهد نبوت بود یا عهد امامت اگر عهد نبوت بود پس معلوم شد که پیغامبری با هیچ گناه کار نرسد و اگر
مراد عهد امامت بود و نبوت فاضلتر از امامتست چون عهد امامت با گناه کاری جمع نشود اولیتر آنست
که عهد نبوت با گناه کاری جمع نشود دلیل دوازدهم آنست که خزیمه بن ثابت گواهی داد بر وفق دعوی پیغمبر علیه
الصلوة والسلام پیغمبر او را گفت چگونه گواهی دادی و ترا آن واقعه معلوم نبود خزیمه گفت ما ترا راست
گوی میدانیم در آن وحی که از بالای هفت آسمان فرومی آید کی روا بود که ترا راست گوی نداریم درین قدر مصطفی
صلی الله علیه و آله و سلم او را درین سخن تصدیق کرد و نام ذو الشهادتین بر نهاد و اگر گناه بر پیغمبران روا
بودی گواهی خزیمه در آن واقعه روا نبودی چون از دلایل عصمت انبیا علیهم السلام فارغ شدیم عصمت ملائکه
هم بیاریم دلیل اول آنست که خداوند تعالی در صفت ایشان فرمود یخافون ربهم من فوقهم و یفعلون ما یؤمرون
و لفظ یفعلون ما یؤمرون متناول جمله ملائکه است در فعل جمله مأمورات و هم دلیلست بر ترک جمله محظورات لان
کل ما نهی عن فعله فقد امر بترکه دلیل دوم آنست که در صفت ملائکه فرمود که لا یسبقونه بالقول و هم بامره یعملون
و این آیه هم صریح است در دوری ایشان از همه گناهها و متوقف بودن ایشان در همه کارها الا بر وفق فرمان
و وحی دلیل سیوم آنست که فرمود در حق ایشان یسبحون اللیل و النهار لا یفترون کسی را که صفت این بود
معصیت کردن از وی ممکن نباشد دلیل چهارم الملائکه رسل الله لقوله تعالی جاعل الملائکة رسلا و الرسول معصوم لقوله تعالی
الله اعلم حیث یجعل رسالاته اینست جمله دلایل ما در عصمت انبیا و عصمت ملائکه علیهم السلام و بدانکه مخالفان را درین
مسئله سؤالات بسیارست از آیات و ما در قصه فرشتگان و قصه پیغمبران آنچه تعلق بدان قصه دارد از آیات بیاریم

و تأویل آن راستی بگوییم قصه نخستین شبهه ملائکه بیاریم و مخالفان را درین قصه چهار شبهت است شبهه اول آنست
که خداوند تعالی از ایشان حکایت میفرماید که اتجعل فیها من یفسد فیها و یسفک الدماء الی آخره و
تمسک کرده اند بدین آیه در اثبات معصیت ملائکه از ده وجه وجه اول آنست که لفظ اتجعل اعتراض باشد بر
خدای تعالی و بر خدای تعالی اعتراض کردن از جمله گناهان است وجه دوم آنست که ایشان طعن کردند
در بنی آدم و آن غیبت باشد و غیبت از گناهانست وجه سیوم آنکه ایشان گفته که ایشان فساد کنند
و خون ناحق بریزند یا بوحی دانسته یا از کمال خود گفتند روا نبود که از وحی معلوم کرده باشند زیرا که چون
حق تعالی آدم را عزیز خواست کرد روا نبود که عیب آدم فضا را معلوم کند پس معلوم شد که از ظن گفتند و
قدح کردن بنا بر ظن گناه باشد لقوله تعالی و لا تقف ما لیس لک به علم وجه چهارم آنست که در وقتی که
آدم را طعن کردند و خود را ستودند که و نحن نسبح بحمدک و نقدس لک و جای دیگر گفتند و انا لنحن
الصافون و انا لنحن المسبحون و این لفظ دلیل کند بر آنکه آن کار جز ما هیچ کس نکند و وصف کردن خود
درین مقام بدین صفت دلیل عجب باشد و عجب از کبایرست و خبر دادن که آن کار جز ما کسی نکند دروغ باشد
و دروغ از کبایرست وجه پنجم آنکه درین مقام از طاعت خود یاد کردند از توفیق و اعانت حق یاد نکردند
و این غرور باشد و غرور از گناه کبایرست وجه ششم آنست که حق تعالی فرمود انبئونی باسماء هؤلاء ان
کنتم صادقین و لفظ ان کنتم صادقین دلیلست بر آنچه ایشان سخنی گفته بودند که دروغ بوده وجه هفتم
آنکه ایشان گفتند لا علم لنا الا ما علمتنا و این سخن عذرخواستن است و اگر در مقدمه گناه نرفته بودی این
عذرخواستن هم حاجت نبودی وجه هشتم آنست که خداوند تعالی فرمود الم اقل لکم انی اعلم غیب السموات و الارض
و این دلیلست بر آنکه ملائکه را شکی بوده است در تعلق علم باری تعالی بکل معلومات پیش ازین واقعه وجه نهم آنست که فرمود
و اعلم ما تبدون و ما کنتم تکتمون اشارت بدین معنی است جواب آنست که آن آیات که ما دلیل آوردیم
بر عصمت ملائکه نصوص صریح بود چنانکه فرمود و یفعلون ما یؤمرون و فرمود لا یسبقونه بالقول و این وجوه که گفتیم

که فهم از این آیت بیرون آورد هیچ نص صریح نیست بلکه هر دو محتمل است و جایی که نص و محتمل متعارض شوند جانب
نص راجح باشد. اما جوابات تفصیلی در کتاب تفسیر شرح داده‌ایم. شبههٔ دوم آنکه میگویند که ابلیس از ملائکه
بود و دو وجه است. وجه اول آنست که خداوند عزوجل فرمود فسجد الملائکة کلهم اجمعون الا ابلیس و استثنا
از جنس باشد. وجه دوم آنکه خداوند تعالی ملائکه را سجده کردن فرمود پس اگر ابلیس از ملائکه نبودی در تحت امر
نیامدی. جواب لازم که ابلیس از ملائکه نیست و بر این پنج دلیلست. دلیل اول آنست که ابلیس از جن بود
لقوله تعالی الا ابلیس کان من الجن و الجن لیسوا من الملائکة لقوله تعالی و یوم نحشرهم جمیعا ثم نقول للملائکة اهؤلاء
ایاکم کانوا یعبدون قالوا سبحانک انت ولینا من دونهم بل کانوا یعبدون الجن و هذه الآیة صریحة فی
الفرق بین الجن و الملک. دلیل دوم آنست که ابلیس را ذریتست لقوله تعالی افتتخذونه و ذریته اولیاء
من دونی و ملائکه را ذریت نیست زیرا که ذریت آنگاه باشد که ذکر و انثی باشد لکن در ملائکه
انثی نیست لقوله تعالی و جعلوا الملائکة الذین هم عباد الرحمن اناثا. دلیل سیوم ابلیس مخلوق از آتش است
لقوله تعالی حکایة عن ابلیس خلقتنی من نار و ملائکه مخلوق از نور لما روی عن عایشة انه علیه الصلوة و السلام قال
خلقت الملائکة من النور و لان المشهور من الذین لا یعرف ان الملائکة روحانیون فقیل مع الاتفاق لانهم
خلقوا من الریح او من الروح. دلیل چهارم الملائکة رسل الله لقوله تعالی جاعل الملائکة رسلا و رسول الله لا یکون
کافرا لقوله تعالی الله اعلم حیث یجعل رسالته فیلزم ان یکون الملک کافرا لقوله تعالی و کان من الکافرین
فثبت ان ابلیس لم یکن ملکا. [illegible] اما استثنا آنست که استثنا در قرآن از خلاف جنس بسیار آمده است
و جواب از وجه دوم که گفت اگر ملک نبودی مامور نشدی آنست که او شخصی بود از عهد قدیم با چندین هزار
ملائکه آمیخته از راه صورت و صفت ایشان گرفته پس از تکلیف که بر جملهٔ ملائکه متوجه شد بر وی هم متوجه شد
شبهه سیوم [illegible] هاروت و ماروت است و حاصل این قصه آنست که این دو فرشته بر زمین آمدند
و خمر خوردند و زنا کردند و خداوند تعالی ایشان را این ساعت در عذاب میدارد و ایشان کسی را که نزدیک

ایشان

ایشان روند جادوئی آموزند. جواب حکمت در نزول هاروت و ماروت آن بود که جادوان از شیاطین
عجایبهای آسمان در می آموختند و با خلق میگفتند و خلق گفتهٔ ایشان می شنیدند و می پنداشتند
که ایشان پیغامبرانند پس حق سبحانه و تعالی هاروت و ماروت را بر زمین فرستاد تا خلق را علم سحر
بیاموزند تا ایشان را فرق میان نبوت و سحر معلوم شود و این شبهت از میان خلق برود و آنچه
حق تعالی از این دو فرشته حکایت فرمود که انما نحن فتنة یعنی ما شما را امتحان می آموزیم تا شما را فرق
میان سحر و معجزه معلوم شود پس اگر مقصود شما از علم سحر آن قدر باشد این عین طاعت باشد و اگر شما
آن سحر را عمل در آرید عین معصیت شود در این باب این است معنی انما نحن فتنة فلا تکفر یعنی سحر از برای آن بیاموزید
در عمل میارید که کافر نشوید والله اعلم. شبهه چهارم آنست که خدای تعالی فرمود و من یقل منهم انی اله
من دونه فذلک نجزیه جهنم و این سخن [illegible] از ایشان سخن در خاطر بوده. جواب آنست
که نهی کردن از چیزی دلیل آن باشد که آنچه نهی کرده باشد بلکه روا باشد که مقصود
از ذکر این نهی آن باشد تا امتناع دائم باشد. شبهه پنجم قصه آدم علیه السلام و در وی دو وجه است
[illegible] آنست که قصه زلت آدم علیه السلام و وجه تمسک این قصه از چند وجه است. وجه اول
آنست که فرمود و عصی آدم ربه و لفظ عصی اسم ذم است جز بر صاحب کبیره نیفتد. وجه دوم
آنست که فرمود فغوی و غوایت گمراهی بود و آن از کبیره است. وجه سیوم آنست که آدم علیه السلام توبه
کرد بدلیل قوله تعالی ثم اجتباه ربه فتاب علیه و قوله فتلقی آدم من ربه کلمات فتاب علیه و حقیقت توبه
ندم است بر گناه پس اگر در این سخن صادق بود لابد گناه کار باشد و اگر کاذب بود هم گناه کار باشد
وجه چهارم آنست که ارتکاب منهی کرد بدلیل قوله تعالی الم انهکما عن تلکما الشجرة و لا تقربا هذه الشجرة
و ارتکاب منهی گناه باشد. وجه پنجم آنست که خداوند تعالی او را ظالم گفت فتکونا من الظالمین و او خود را ظالم
گفت ربنا ظلمنا انفسنا و ظلم گناه باشد. وجه ششم آنست که آدم علیه السلام اعتراف کرد که اگر نه مغفرت خداوند باشد

لا یحسن الحفظ ولا القدر الا علی جرسم فاسده فعله بل کبیرهم انت کان قصدک بهذا الجواب تقریره لک مع الاستهزاء
لا نفیه عنک واثباته للاصنام لان اثباته والامر دایر بینکما للعاجز استهزاء به واثبات للقادر [illegible] ان
ابرهیم علیه السلام غاظته تلک الاصنام حین ابصرها مرتبه وکان غیظه من کبیرها اشد لما رای من زیادة تعظیم
له فاسند الفعل الیه لانه هو السبب فی استهانته بها وحطمه لها والفعل کما یسند الی مباشره فقد یسند الی
الحامل علیه [illegible] یجوز ان یکون فیه وقف عند قوله کبیرهم ثم یبتدی فیقول فاسئلوهم والمعنی بل فعله
کبیرهم وعنی به نفسه لان الانسان اکبر من کل صنم [illegible] فنظر نظرة فی النجوم فقال انی سقیم دروغ بود
[illegible] لا نسلم ان النظر فی النجوم غیر جایز اما اولا فلان النظر فیها استدلال بها علی توحید الله تعالی و
من اعظم الطاعات [illegible] فلعل الله تعالی اخبر ابرهیم علیه السلام بانه مهما طلع النجم الفلانی فانک
تمرض فنظر فی النجوم فلما رای قربه قال انی سقیم [illegible] فلعله نظر فی النجوم لیستدل بها علی زمانه فی الطاعون
وحکم بانه سیسقم ایها القوم انما حکم هذا الحکم بناء علی النجوم [illegible] قوله انی سقیم فلیس فیه کذب [illegible]
فلعله کان سقیما فی تلک الساعة [illegible] فلعله لما عرف انه سیصیر سقیما فی الزمان الثانی
اذا علمت انک ستصیر محموما وقت الظهر ثم ان احدا یدعوک الی الضیافة بحیث یعلم انه لا بد من الجلوس مع
القوم وقت الظهر فیقول انی محموم ویعنی به انی اکون محموما فی ذلک الوقت [illegible] لعله اراد انی
سقیم القلب والمراد ما فی قلبه من الحزن والغم بسبب کفرهم وعبادتهم [illegible] درین آیه که ربی الذی یحیی
ویمیت دلیل اول منقطع باشد [illegible] انتقال احداث ان قادر نباشد واین دلیل را دو مثال است
مثال احیا و اماتت چون سامع فهم نکرد این مثال را بمثال دوم باز آمد و انتقال از مثالی بمثالی دلیل عجز
مستدل نبود دلیل بلادت سامع بود [illegible] رب ارنی کیف تحیی الموتی الآیه [illegible] اینست که درین آیه
تصریح لفظ مذکور نیست که این طلب طمانینه در چه چیز است بلکه آن محل وجوه بسیار دارد [illegible] اینست که همانا که اثبات
معجزه باشد که مدعی رسالت صادق است چون جبرئیل به پیغمبر آمد پیغمبر بمعجزه بداند که آینده ملک معصوم است

شیطان رجیم نیست پس روا باشد که طلب احیاء میت از برای آن باشد تا بواسطه آن بدانند که آینده
ملک معصوم است شیطان رجیم نیست وجه دوم آنست که جعفر صادق گفت وحی آمد از خدای تعالی
که من بنده را نام خلیل خواهم نهادن ونشان این باشد که چون احیاء میت درخواهد من از برای اعزاز
او اجابت کنم پس در جانب ابرهیم علیه السلام در عبودیت حاصل شد ابرهیم خواست تا بداند که آن خلیل
اوست [illegible] فلیس الاخبار کالمعاینه ولکن لیطمئن قلبی علی کونی خلیلا لک وجه سوم روا باشد که این واقعه در
زمان النبوه بوده باشد وجه چهارم روا باشد که مطلوب تکثیر دلایل باشد تا علم این کس قویتر شود در بابت
[illegible] ابرهیم علیه السلام از برای پدر استغفار کرد لقوله تعالی حکایة عن ابرهیم سلام علیک ساستغفر لک
ربی وبقوله تعالی واغفر لابی انه کان من الضالین و پدر او کافر بود لقوله تعالی واذ قال ابرهیم لابیه آزر
اتتخذ اصناما آلهة انی اریک وقومک فی ضلال مبین و استغفار از برای کافر روا نبود لقوله تعالی ما کان
للنبی والذین آمنوا ان یستغفروا للمشرکین ولقوله تعالی فی سورة الممتحنة لقد کانت لکم اسوة حسنة فی ابرهیم
الی قوله الا قول ابرهیم لابیه لاستغفرن لک فامرنا الی التاسی الا فی هذا الفعل فوجب ان یکون ذلک معصیة
[illegible] کل المقدمات مسلمة الا قوله لا یجوز الاستغفار للکافر فان فیه جوابین احدهما ان ذلک مما یختلف
باختلاف الشرایع فلعل ابرهیم علیه السلام لم یجد فی شریعته ما یمنع منه فلا جرم استغفر لابیه فلما منعه الله
منه ترک [illegible] انه علیه السلام انما استغفر لابیه لانه کان یتوقع منه الایمان فلما ایس منه ترک الاستغفار
علیه لقوله تعالی فلما تبین له انه عدو لله تبرا منه [illegible] تمسکوا بقوله تعالی حکایة عنه ربنا واجعلنا مسلمین لک
الدعا طلب وطلب الحاصل محال وبقوله واجنبنی وبنی ان نعبد الاصنام ولولا جواز ذلک علیه والا لما طلب
من الله ان یعصمه وبقوله والذی اطمع ان یغفر لی خطیئتی یوم الدین وهذا تصریح فی باب الخطیه
[illegible] لا نزاع بین الامه انه لا یجوز الکفر علی الانبیاء وبعد نبوتهم الا عند شرذمة من الخوارج لا یعبا بکلامهم
وکانت هذه الآیات ما دل وجب حملها علی هضم النفس والامامة الی الله تعالی [illegible] کفر رب اجنبنی و بنی

ان نعبد الاصنام وخداوند تعالی این دعا اجابت نکرد پس این کمر منصب او باشد جواب لفظ بنی اگر از راه لفظ عامست
لکن المفسرین حملوا هذا الدعاء علی من اعلم انه یومن ولا یعبد الاصنام وایضا الولد الکافر لا یسمی ابنا لقوله
تعالی فی حق نوح علیه السلام انه لیس من اهلک انه عمل غیر صالح العقدة الخامسة فی عصمة یعقوب علیه السلام
وفیها ثلث شبهات شبهه نخستین چرا یعقوب یوسف را بر دیگر فرزندان ترجیح کرد تا آن مفسدت
بسبب آن ترجیح حاصل شد جواب میل دل بر وی ضرورت او بود و ایضا او ندانست که عاقبت کار بدان
مفسدت خواهد رسید شبهه دوم برادران یوسف پدر را بضلال وصف کردند انا ابانا لفی ضلال
مبین جواب لیس مرادهم منه الضلال فی الدین بل العدول عن الصواب لا یقال لما وصفوه بذلک فقد وصفوه
بانه غیر مصیب فی الاحکام ومن اعتقد فی الرسول الحق ذلک فقد کفر فیلزم القول بکون اخوة یوسف لانا
نقول الحکم بالکفر والاسلام امر شرعی فلعل ذلک لم یکن کفرا فی دینهم او یقال کان مرادهم
وصف یعقوب بالعلو فی الحب وذلک غیر مقدور له فلم یکن وصفهم ایاه بذلک قدحا منهم فی عصمته شبهه سیوم
لم اسرف یعقوب فی البکاء حتی ابیضت عیناه من الحزن ومن شان الانبیاء التجلد والتصبر والجلد فی المصایب مندوب
ولیس بواجب وترک المندوب لیس بمعصیة وایضا فلانه علیه السلام انما کان یظهر من حزنه شیئا قلیلا والذی کان
یخفیه اکثر مما اظهره العقدة السادسة فی قصة یوسف علیه السلام شبهه نخستین چرا بر بندگی صبر کرد و حال خود را شرح
نداد جواب من وجوه احدها لعله لم یکن نبیا فی ذلک الوقت فلما خاف علی نفسه من القتل صبر علی الرق
وثانیها ان اظهار الحریة امر یجوز ان یختلف باختلاف الشرایع فلعل الله تعالی امره بالسکوت عنه فی ذلک الوقت
کما امتحن ابرهیم واسمعیل بالنار والذبح وثالثها لعله اخبرهم بذلک لکنهم لم یلتفتوا شبهه دوم قصه زنا وهی قوله
ولقد همت به وهم بها لولا ان رای برهان ربه جواب باید دانستن که هر کس را که بدان واقعه تعلقی بود
گواهی داد بر پاکی یوسف اول گواهی داد شوهر بر طهارت یوسف انه من کیدکن عظیم یوسف اعرض عن هذا
واستغفری لذنبک الآیه دوم قول گواه وشهد شاهد من اهلها ان کان قمیصه قد من دبر سیوم قول زنان

وقلن حاش لله ما علمنا علیه من سوء چهارم قول یوسف علیه السلام هی راودتنی عن نفسی وجای دیگر رب السجن
احب الی مما یدعوننی الیه وجای دیگر ذلک لیعلم انی لم اخنه بالغیب ولو قصد المعصیة لکان قد خانه بالغیب
پنجم اعتراف زلیخا ولقد راودته عن نفسه فاستعصم وجای دیگر الآن حصحص الحق انا راودته عن نفسه وانه
لمن الصادقین ششم گواهی خدای تعالی وراودته التی هو فی بیتها عن نفسه وجای فرمود لنصرف عنه السوء
والفحشاء انه من عبادنا المخلصین هفتم گواهی ابلیس بر پاکی یوسف بر اکه او گفت فبعزتک لاغوینهم اجمعین
الا عبادک منهم المخلصین اقرار کرد که گرد مخلصان نگردد و خدای تعالی گواهی میدهد که یوسف از مخلصانست
پس ابلیس بپاکی یوسف گواهی میدهد پس این دو شوی که در یوسف طعن میکنند اگر مسلمانند باید
خدا شنود و اگر کافر است باید که گواهی ابلیس شنود و چون این درست شد گوییم اذا حملنا الهم علی
قد یمکن تعلیق الهم بذاتها لان الذات لا تراد بل لا بد من تعلیق العزم باحداث فعل فیها وذلک الفعل غیر
مذکور فلیس اضمار البعض اولی من الثانی ولنا فیه وجهان احدها ان یحمل ذلک علی انه علیه السلام هم بان یدفعها
عن نفسه فای فایدة علی هذا التاویل فی قوله لولا ان رای برهان ربه و دفعها عن نفسه طاعة والبرهان
لا یصرف عنه لانا نقول یجوز ان یکون لما هم بدفعها اراه الله برهانا علی انه ان اقدم علی ما هم
اهلکاه اهلها وقتلوه او انها تدعی علیه المراودة علی القبیح ویشتد علی انه دعاها الی نفسه وضربها لا
انسانا سنة فاخبر الله تعالی انه صرف بالبرهان عنه السوء والفحشاء والذین هما القتل والمکروه او ظن القبیح
اعتقاده فیه الثانی ان یحمل الکلام علی التقدیم والتاخیر ولقد همت به لولا ان رای برهان ربه لهم بها
ویجری هذا مجری قولهم قد کنت هلکت لولا ان تدارکتک واستبعد الزجاج هذا الجواب من وجهین
انه لا یجوز تقدیم جواب لولا والثانی ان جوابه یکون باللام کقوله فلولا انه کان من المسبحین للبث فی بطنه
لانم انه لا یجوز التقدیم والدلیل علیه قوله تعالی ان کادت لتبدی به لولا ان ربطنا علی قلبها فلو جعلنا
علی لولا جوابا لها لکان جوابا محذوفا فاذا دار الامر بین ان یکون جوابها وبین ان یکون جوابها مقدما

بود اگر نه چنین بود اگر قسم اول حق است پس هارون گناهکار باشد و اگر قسم دوم حق باشد پس موسی گناهکار باشد
و ثانیها هرون موسی را گفت لا تأخذ بلحیتی ولا برأسی و اگر فعل موسی صواب بودی نهی کردن هرون ایشان
خطا بود و اگر ثواب نبود موسی گناه باشد والجواب ان بنی اسرائیل کانوا علی نهایة سوء الظن بموسی علیه السلام
حتی ان هرون غاب عنهم غیبة فقالوا لموسی انت قتلته فلما وعد الله موسی ثلثین لیلة واتمها
بعشر وکتب له فی الالواح من کل شیء ثم رجع فرأی من قومه ما رأی فاخذ برأس اخیه لیجره فیفحص عن
کیفیة الواقعة فخاف هرون علیه السلام ان یسبق الی قلوبهم ما لا اصل له فقال اشفاقا علی موسی علیه السلام
لا تأخذ بلحیتی ولا برأسی لئلا یظن القوم ما لا یلیق بک انک ترید ان تضربنی وتؤذینی ...
... اما موسی علیه السلام با خضر او دو سؤال کرد سؤال اول که موسی گفت لقد جئت شیئا نکرا
امر او ان فعل منکر بود و کلم کردن بر چیزی که منکر بود ... آنچه منکرات خطا باشد جواب از سه وجه است
وجه اول آنست که ظاهر او منکرات یعنی هر کس که ظاهر آن ببیند و سبب آن نداند او را منکر نماید وجه دوم
آنست که حرف شرط مقدر باشد یعنی ان کنت قتلته ظلما فقد جئت شیئا نکرا وجه سوم آنست که مراد
از نکر عجب باشد چنانکه چون کسی چیزی عجب بیند گوید شیئی منکر است سؤال دوم موسی علیه السلام گفت اقتلت
نفسا زکیة بغیر نفس و آن نفس زکیه نبود جواب ذکر موسی علیه السلام ذلک علی سبیل الاستفهام لا علی سبیل
الاخبار و ایضا اجری الامر علی الظاهر و ذلک جائز لقوله علیه السلام نحن نحکم بالظاهر و اما سؤال خضر
آنست که گفت فخشینا ان یرهقهما طغیانا وکفرا فکیف استباح دم الغلام لاجل الخشیة مع ان تلک الخشیة
لا تفید علما ولا ظنا جوابه لعل الله تعالی اوحی الیه قبل ذلک الشخص فلذلک اقدم علیه والله اعلم القصة العاشرة
قصة داود علیه السلام وهی قوله تعالی وهل اتاک نبأ الخصم الایة واعلم انه تعالی ذکر فیما قبل هذه القصة وفیما بعدها
ما ینفی دلالتها علی المعصیة اما قبل القصة فمن وجوه الاول قوله تعالی واذکر عبدنا داود ذا الاید والاید
هو القوة ولا شک ان المراد منه القوة فی الدین لان القوة لا فی الدین کانت موجودة فی الملوک الکفار

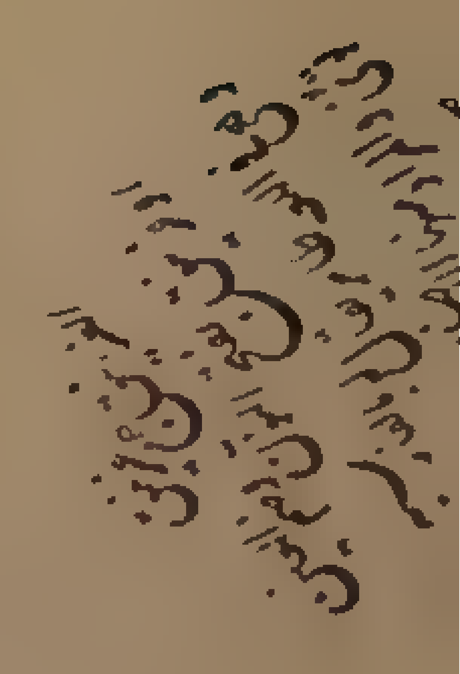
استحقوا به المدح انما المستحق فی المدح هو القوة فی الدین وکما ثبت کونه موصوفا بالقوة فی الدین فلا
معنی لهذه القوة الا العزم الشدید علی اداء الواجبات واجتناب المحظورات وای قوة لمن لم یملک
نفسه من المیل الی الفجور والقتل ومنها انه تعالی وصفه بکونه اوابا والاواب الرجاع والرجاع الی ذکر الله
یمتنع ان یکون مواظبا علی اعظم الکبائر ومنها قال انا سخرنا الجبال معه یسبحن بالعشی والاشراق والطیر محشورة
کل له اواب افتری انه تعالی سخر له هذه الاشیاء لیتخذها وسیلة الی القتل والزنا وقیل انه کان محرما یصید کل شیء
فکانت ... ثم کان لا یجوز للمسلم زوجته ومنکوحته ومنها قوله وشددنا ملکه ومحال ان یکون المراد
شددنا ملکه ومحال ان یکون المراد منه شددنا ملکه بالمال والعسکر لکونه حاصلا ... الدین لان ذلک
من صفات الملوک الکفرة ومنها قوله وآتیناه الحکمة وفصل الخطاب والحکمة اسم جامع لکل ما ینبغی علما وعملا
فکیف یجوز ان یقول الله تعالی آتیناه الحکمة مع اصراره علی ما یستنکف منه اخس الشیاطین من مزاحمة اخیه
فی الزوج والمنکوح واما ما بعد هذه القصة فامور احدها قوله تعالی یا داود انا جعلناک خلیفة فی الارض وهذا من اجل
المدائح فلو توسط بین هذا المدح وبین ما قبل القصة ذکر المعصیة لجری مجری من یقول فلان عظیم الدرجة
فی الدین عالی المرتبة فی طاعة الله یقتل ویزنی ویشرب ویلوط وقد جعله الله تعالی خلیفة لنفسه ولهذا
کان امامه بالاقتداء به فکما ان هذا الکلام لا یلیق بعاقل فکذا ههنا وثانیها ان قوله انا جعلناک
خلیفة فی الارض مرتب علی ذکر تلک القصة وذلک یشعر بانه انما وجب هذا التفویض بسبب تلک القصة وعلی هذا
یلزم ان یکون تفویض الله خلافته الیه کان بسبب اقدامه علی القتل والزنا ولا یقوله عاقل وثالثها قول داود
علیه السلام وان کثیرا من الخلطاء لیبغی بعضهم علی بعض الا الذین آمنوا استثنی الذین آمنوا عن ذلک الحکم
فلو کان الفاعل لذلک البغی هو داود لکان قد حکم علی نفسه بعدم الایمان ورابعها ان قوله وان له عندنا لزلفی
وحسن مآب لا یلائم الفسق والقتل بغیر حق فثبت بما ذکرنا ان القصة التی ذکروها باطلة ثم ان اهل التحقیق ذکروا
وجوها کثیرة فی تأویل الایة الاول ان قوله وهل اتاک نبأ الخصم حکایة عن جماعة تسوروا القصر ...

اذ الاشارة اليه في اهله وماله فدخلوا القصر في وقت ظنوا انه غافل فلما راهم داود عليه السلام خافهم لان التسور
في العرف انه لا يتسور احد دار غيره من غير امره الا لقصد السوء من قتل او سرقة المال خصوصا اذا كان صاحب الدار
شخصا معظما فلما راوه مستيقظا انقطع عليهم تدبيرهم وخافوا فاخترع بعضهم عذرا فرفعوا منه حكومة الاصل
لها راعيا انهم قصدوه لاجلها دون ما توهمه فقال خصمان بغى بعضنا على بعض ثم ادعى احدهم على الآخر
مالا فقال ان هذا اخي له تسع وتسعون نعجة ولي نعجة واحدة فقال داود لقد ظلمك بسؤال نعجتك الى نعاجه ثم
قال الله تعالى وظن داود انما فتناه اي امتحناه ثم انه لم ينتقم منهم مع كونه ذا ايد وقوة وسلطان بل جار
استغفر للقوم الذين قصدوه بالسوء وطلب من الله العفو منهم وذلك لانه ليس في الآية ان داود عليه السلام
اذنب بل ليس فيها انه استغفر لنفسه فان المستغفر قد يستغفر لنفسه تارة ولغيره اخرى قال الله تعالى
في وصف الملائكة ويستغفرون للذين آمنوا وقال اولاد يعقوب يا ابانا استغفر لنا ذنوبنا وقال لنبيه محمد
عليه الصلوة والسلام واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات ثم قال تعالى فغفرنا له ذلك يعني لاجل حرمة
داود ولاجل شفاعته في التجاوز عنهم فهذا الذي ذكرناه مما ينطبق عليه لفظ القرآن ولا يحتاج فيه الى
ارتكاب المجازات الكثيرة التي ركبها اصحاب القصة من حديث الخصمين على الملكين وادعاهما امرا عليه
التمسك لا على التحقيق وحمل النعجة على المراة الوجه الثاني لعل الاستغفار انما كان لان القوم لما تسوروا
دار ظن بهم انهم يقصدون قتله فلما لم يظهر الامر على وفق ظنه ندم على ذلك الظن فكان الاستغفار
عليه الوجه الثالث انه عليه السلام عظم نفسه ولم يؤذهم ولم ينتقم منهم مع القدرة التامة دخله شيء من
العجب على كمال حلمه فكان الاستغفار منه لان العجب من المهلكات فهذا قول من يقول لا دلالة في الآية
على اثبات عليه السلام بشيء من الزلات واما الذي عندي اما من سلم دلالة الآية على الصغيرة فلهم فيه وجوه
احدها انه عليه السلام كان عاشقا لامراة اوريا فلما سمع انه قتل اوريا لم يغتم لميل طبعه الى نكاح زوجته
فعوتب عليه بنزول الملكين وثانيها ان اهل زمان داود كان يسال بعضهم بعضا ان ينزل له عن امراته فيتزوجها

اذا اعجبته وكان ذلك جائزا فيما بينهم فاتفق ان عين داود عليه السلام وقعت على امراة اوريا فاحبها فسأله
النزول عنها فاستحيى ان يرده ففعل فتزوجها وهي ام سليمان عليه السلام فقيل له انك مع ارتفاع قدرك
وكثرة نسائك ما كان ينبغي لك ان تسأل رجلا ليس له الا امراة واحدة ان ينزل عنها بل كان الواجب عليك
قهر النفس وثالثها ان اوريا خطبها ثم خطبها داود فآثره اهلها واختاروا داود عليه السلام فكان ذنبه ان خطب على خطبة
اخيه المسلم مع كثرة نسائه ورابعها ان داود عليه السلام كان مشتغلا بعبادته فاتاه رجل وامراة متحاكمين فنظر
الى المراة ليعرفها بعينها ليحكم لها او عليها وذلك مباح فمالت نفسه اليها ففصل بينهما وعاد الى عبادته فشغله
الفكر في امرها عن بعض نوافله فعوتب وخامسها ان الصغيرة منه انما حصلت بسبب العجلة في الحكم
السابق وهو قوله لقد ظلمك بسؤال نعجتك الى نعاجه بل كان الواجب عليه لما سمع الدعوى من احد الخصمين ان
يسأل الآخر عما عنده فيها ومن قال بهذا الوجه قال ان الخوف الذي حصل بسبب دخولهما عليه في غير وقت
العادة اساءة السمع والحظ والله اعلم القصة الثالثة في قصة داود وسليمان قال الله تعالى وداود وسليمان
اذ يحكمان في الحرث الى قوله ففهمناها سليمان قالوا فلو كان داود مصيبا في حكمه لم يخص الله سليمان بقوله ففهمناها
سليمان والجواب ان تخصيص سليمان بالذكر لا يدل على ان داود ما كان كذلك فان دليل الخطاب لا يفيد
ذلك بالاجماع ثم لهذا التخصيص فائدتان احدهما ان داود عليه السلام كان في تلك المسألة متوقفا لتعارض
الامارات وسليمان لم يكن كذلك والثانية ان داود عليه السلام كان عالما لكنه ما افتى احتياطا لان سليمان
ربما ان يعني فيه وكان تخصيص الله سليمان بالذكر تقريرا بعين والده واعلاء لدرجته في الناس وانما اعرض
عن ذكر داود لانه كان مشهور العلم فما كان محتاجا الى ذكره هذا القصة [illegible] وفيها شبهات
الشبهة الاولى تمسكوا بقوله تعالى اذ عرض عليه بالعشي الصافنات الجياد قالوا ظاهر الآية يدل على ان شغله
الخيل عن ذكر الله تعالى حتى روي ان الصلوة فاتته والجواب انا نذكر تفسير الآية اولا ثم نجيب منه الشبهة
وتفسيرها ان سليمان عليه السلام كان يقول عند عرض الصافنات الجياد عليه اني احببت حب الخير سبحانه

حتى ان مع ذلك الملك اشتغل بطاعتك بحيث لا التفت الى شيء من ذلك الملك ليعلم الناس ان الدنيا غير نافعة
في الدين القصة الثالثة عشر قصة يونس عليه السلام تمسكوا بقوله تعالى وذا النون اذ ذهب مغاضبا
و [illegible] دلیل لوی از چهار وجه است وجه اول آنکه فرمود اذ ذهب مغاضبا وآن غضب بر فرمان خداوند بود
یا بر قومی که خدای او را فرموده بود تا بدعوت ایشان بدعوت مشغول وعلی التقدیر آن غضب گناه بود
وجه دوم آنکه فرمود فظن ان لن نقدر علیه وشک در قدرت خدای تعالی کفر باشد وجه سوم آنکه سبحانک
انی کنت من الظالمین اقرار است بگناه کاری وجه چهارم خداوند محمد را علیه الصلوة والسلام فرمود
فاصبر لحکم ربک ولا تکن کصاحب الحوت یعنی همچنان مباش که خداوند حوت پس چون خدای تعالی محمد را
علیه الصلوة والسلام از مثل فعل یونس نهی کرد معلوم شد که یونس گناهکار بود جواب قومی گفته اند که
آن واقعه قبل از نبوت بود زیرا که خداوند تعالی میفرماید بعد از آن واقعه وارسلناه الی مائة الف او
یزیدون [illegible] درست شود که بعد النبوة بود گوییم روا باشد که غضب او بر آن قوم بوده باشد که خدای تعالی
او را بدیشان فرستاده بود بلکه قومی از کفار بوده باشند [illegible] وظن ان لن نقدر علیه فالمعنی
فلن نضیق علیه کما فی قوله تعالی فقدر علیه رزقه وقال یبسط الرزق لمن یشاء ویقدر ومن قدر علیه رزقه
فلینفق مما آتاه الله [illegible] سبحانک انی کنت من الظالمین یعنی فی ترک الافضل والمندوب
واما الجواب ولا تکن کصاحب الحوت فالمراد ان صاحب الحوت لم یقوا علی الصبر علی تلک المحنة التی ابتلاه الله
بها ولو صبر لکان افضل فاراد الله تعالی ان یحصل لمحمد علیه الصلوة والسلام افضل المنازل القصة الرابعة عشر
قصة لوط علیه السلام قال تعالی حاکیا عنه هؤلاء بناتی هن اطهر لکم فاتقوا الله ولا تخزون قالوا عرض بالفاحشة
مع بناته وذلک کبیرة دالة علی سقوط النفس جواب قال اهل اللغة یکفی فی حصول الاضافة ادنی سبب فقوله
بناتی اراد البنات اللواتی هن من جمل المؤمنات فی شیء ولم یجز لهم الفجور بهن بل کان عرضه تزویج النسوان
علی الغلمان القصة الخامسة عشر قصة زکریا علیه السلام تمسکوا بقوله تعالی انا نبشرک بغلام اسمه یحیی لم نجعل له من قبل

سمیا قال رب انی یکون لی غلام وکانت امرأتی عاقرا وقد بلغت من الکبر عتیا وقوله تعالی قال رب انی
یکون لی غلام وقد بلغنی الکبر وامرأتی عاقر قال کذلک الله یفعل ما یشاء قالوا فقد شک فی قدرته تعالی
جواب لو کان الامر علی ما قالوا لکان زکریا علیه السلام غیر قابل لانه سأل الله تعالی ذلک فلو شک
عند الاجابة لکان من المجانین بل الحق فی تفسیر هذه الآیة ان زکریا علیه السلام سأل ان یهب
له ولدا من جهة الولادة وانما سأله ان یهب له ولیا من عنده فقال هب لی من لدنک [illegible] فی سورة آل عمران
هب لی من لدنک ذریة طیبة وانما سأل ذلک حین ما اخبرته مریم بان رزقها یاتیها من عند الله ولا
من عنده فیما یشاء [illegible] من جهة الولادة [illegible] کیف یتم ذلک مع کبره وکون امرأته عاقرا قال
کذلک الله یفعل ما یشاء القصة السادسة عشر قصة عیسی علیه السلام وفیه شبهتان الشبهة الاولی
تمسکوا بقوله تعالی یا عیسی بن مریم انت قلت للناس اتخذونی وامی الهین من دون الله [illegible]
من وجوه احدها ان عیسی علیه السلام ان قال هذا الکلام فالاشکال لازم وان لم یقله فالاستفهام عبث
وثانیها ان النفس هو الجسد فقوله ولا اعلم ما فی نفسک اثبات الجسمیة لله تعالی وثالثها ان کلمة فی للظرف والله
یتعالی عن الاجسام والجواب عن الاول انه ما قال ذلک وفی الاستفهام فائدة وهی تقریعهم
علی ذلک من النصاری وعن الثانی ان النفس فی الله بمعنی الذات وعن الثالث ان المراد منه لطف
فی حلول الصفة فی الموصوف الشبهة الثانیة قوله ان تعذبهم فانهم عبادک وان تغفر لهم فانک انت العزیز
الحکیم وکیف جاز هذا القول مع علمه بان الله لا یغفر الکافرین جواب المقصود من هذا الکلام تفویض الامر بالکلیة
الی الله تعالی وترک الاعتراض القصة السابعة عشر [illegible]
[illegible] قوله تعالی ووجدک ضالا فهدی [illegible]
[illegible] قوله تعالی ما ضل صاحبکم وما غوی [illegible] الضلال فی امر دینه
[illegible] قوله تعالی وما ارسلنا من قبلک من رسول ولا نبی



الا اذا تمنى القى الشيطان فى امنيته روى انه عليه الصلوة والسلام لما رأى اعراض قومه عنه وشق عليه ذلك تمنى
فى نفسه ان يأتيه من الله ما يقارب بينه وبين قومه فانزل الله تعالى سورة والنجم اذا هوى فقرأها رسول الله
صلى الله عليه وآله وسلم حتى بلغ الى قوله افرأيتم اللات والعزى ومنات الثالثة الاخرى القى
الشيطان على لسانه تلك الغرانيق العلى منها الشفاعة ترتجى فلما سمع قريش ذلك فرحوا وقالوا ذكر محمد
آلهتنا باحسن الذكر فلما امسى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم اتاه جبرئيل عليه السلام وقال تلوت على الناس
ما لم آتك به فحزن لذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم وخاف من الله خوفا عظيما فنزل قوله تعالى وما ارسلنا
من قبلك من رسول ولا نبى الاية واعلم انا قد ذكرنا فى التفسير الكبير كل ما قيل فى هذا الموضع ومحصل الكلام
الى ان الامنية على تفسيرها بالقراءة وبالعزيمة فان فسرناها بالقراءة فلنا وجهان احدهما ان يقال
الغرانيق هم الملائكة وكان ذلك قرآنا منزلا فى وصف الملائكة فلما توهم المشركون ان الله تعالى يريد
آلهتهم نسخ الله تلاوته وثانيهما ان يقال المراد منه الاستفهام على سبيل الانكار كأنه قال أشفاعتهن
ترتجى اما ان فسرناها بالخاطر وتمنى القلب كان المعنى ان النبى عليه الصلوة والسلام متى تمنى بعض ما كان تمناه
من الامور وسوس الشيطان اليه بالباطل ويدعوه الى ما لا ينبغى ثم ان الله تعالى ينسخ ذلك ويهديه الى
ترك الالتفات الى وسوسته المسألة الثانية تمسكوا بقوله واذ تقول للذى انعم الله عليه وانعمت عليه والجواب
من وجوه الاول ان الله تعالى لما اراد نسخ ما كان فى الجاهلية من تحريم ازواج الادعياء اوحى اليه ان زيدا
وهو دعى رسول الله صلى الله عليه وسلم يطلق زوجته فان طلقها فتزوج انت بها فلما حضر زيد ليطلقها اشفق
رسول الله عليه الصلوة والسلام من انه لو طلقها لزمه التزوج بها فيصير ذلك سببا لطعن المنافقين
فقال له امسك عليك زوجك واخفى فى نفسه عزمه على نكاحها بعد ان طلقها زيد وهذا التاويل مطابق
لقوله تعالى فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكى لا يكون على المؤمنين حرج فى ازواج ادعيائهم وثانيها
ان زيدا اتى خاصم زوجته زينب وهى ابنة عمة رسول الله صلى الله عليه وسلم واشرف على طلاقها اضمر

رسول الله صلى الله عليه وسلم انه ان طلقها زيد تزوج بها لانها كانت ابنة عمته فكان يحب ضمها الى نفسه
كما يحب احدنا ضم قرابته اليه حتى لا ينالهم ضرر الا انه لم يظهر ذلك [illegible] السنة المنافقين بين يديه تعالى
علقه على المقامات قبل الى الناس فقال تعالى وتخشى الناس والله احق ان تخشاه وثالثها طمع اول الامر
ان يتزوجها رسول الله صلى الله عليه وسلم فلما خاطبها الرسول عليه الصلوة والسلام لزيد شق ذلك عليها وعلى
ابيها واخيها حتى نزل قوله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم
الخيرة من امرهم فعند ذلك انقادوا واكرهوا فلما دخل عليها زيد شكاها زيد الى النبى صلى الله عليه وسلم
فقال عليه الصلوة والسلام امسك عليك زوجك واخفى فى نفسه بسخطه طعنها فيه لانه عليه الصلوة والسلام
لو ذكر ذلك لزيد لتغضب على تلك النعمة ولقال المنافقون انما قال ذلك طمعا فى تلك المرأة فهذه الوجوه الثلاثة
صالحة لتاويل الاية ورابعها الذى يقال انه عشقها فهو من باب الآحاد والاولى تنزيه منصب النبوة عنه ثم بتقدير الصحة
لا معصية فيه لان ميل القلب غير مقدور ثم منهم من قال انه عليه الصلوة والسلام لما رآها وعشقها حرمت
على زوجها وهو باطل والا لكان امر زيد بامساكها امرا بالزنا ولكان وصفا بكونها زوجا له فى قوله امسك عليك
زوجك كذبا ومنهم من قال ما حرمت على زوجها لكن وجب على الزوج تطليقها والنزول عنها فلو اوجد التكليف
حصل فيه ابتلاء الزوج وابتلاء الرسول اما ابتلاء الزوج فلان تكليف النزول عن المرأة طلبا لمرضات الله
فيه شدة واما ابتلاء الرسول فلانه اذا لحظ نظره فربما وقع نظره على من يميل اليها يجب عليه ان
يخبر الزوج بانه يجب عليك تطليقها فان اخبره بذلك تعرض لسوء المقالة وان لم يخبره بذلك صار خائنا فى
الوحى فلاجل الاحتراز عن هذين الضررين كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يبالغ فى حفظ النظر وذلك
من اشق التكاليف المسألة الرابعة تمسكوا بقوله تعالى ما كان لنبى ان يكون له اسرى حتى يثخن فى الارض
تريدون عرض الدنيا والله يريد الآخرة والله عزيز حكيم لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب
عظيم والجواب ان هذا العتاب وقع على ترك الافضل لان الاولى فى ذلك الوقت الاثخان وترك العمل

تكونن من الممترين قالوا فدل هذا على انه عليه السلام كان فى شك مما اوحى اليه والجواب ان القضية الشرطية
لا يفيد الا ترتيب الجزاء على الشرط فاما ان الشرط حاصل ام لا فهذا لا يفيده الشرط واما الرجوع الى
اليهود والنصارى فلوجهين الاول ان نعت النبى عليه الصلوة والسلام كان مذكورا فى التورية والانجيل
فامره الله بالرجوع اليهم فى معرفة تلك العلامات ليصير اليقين اقوى الثانى ان الله تعالى امره ان يرجع اليهم
فى معرفة كيفية نبوة سائر الانبياء حتى يعرف انه اول سائر الانبياء من المعجزات وهذه جملة الكلام فى تاويل
هذه الآيات [illegible] هذه المسئلة [illegible] تمسكوا بها فى اثبات الذنب للانبياء على الاطلاق الآية الاولى
قوله تعالى ويؤاخذهم الله ان يظلمهم وهذا يقتضى ثبوت الظلم لكل الناس والنبى من الناس فثبت الظلم له
والجواب اذا تمسكتم بهذا العموم فى اثبات الظلم فقوله الا لعنة الله على الظالمين يفيد جواز اللعن وحل منصب
الانبياء عن ذلك فان قلت تخصيص هناك قلت ههنا الآية الثانية قوله تعالى عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احدا
الا من ارتضى من رسول فانه يسلك من بين يديه ومن خلفه رصدا ليعلم ان قد ابلغوا رسالات ربهم
قالوا فلولا الخوف من ايقاع التخليط فى تبليغ الوحى من جهة الرسل لم يكن بالاستظهار بالرصد المرسل معهم
فائدة والجواب يجوز ان يكون بعثة الملائكة مع الانبياء عليهم السلام ليس لاجل الخوف من ان الانبياء يحرفون
ويغيرون ولكن ليمنع الشياطين من ايقاع التخليط فى اداء الرسول ولنقتصر على هذا القدر من الكلام فى
هذا الباب والاستقصاء فيه مذكورة فى كتاب التفسير والله اعلم المسئلة الثالثة [illegible]
[illegible] مذهب ما و شيعه آنست كه انبيا فاضلترند و مذهب جمله فلاسفه و معتزله و از اصحاب
قاضى ابو بكر باقلانى و ابو عبد الله حليمى آنست كه ملائكه فاضلترند [illegible] آن قوم كه گفتند پيغمبر فاضلتر است
هيچ است دليل [illegible] كه آفريدگار تعالى جمله ملائكه را بفرمود تا آدم را سجده كنند و اذ قلنا للملائكة اسجدوا
لآدم و اذ قال ربك للملائكة انى خالق بشرا من طين فاذا سويته ونفخت فيه من روحى فقعوا له ساجدين
و كامل را خدمت ناقص فرمودن لايق حكمت نباشد پس معلوم شد كه درجه آدم از درجه ملائكه فاضلتر است

اگر [illegible] گويند چرا روا نباشد كه آن سجده خدا را بوده باشد لكن آدم چون قبله بود و اگر مسلم داريم كه
سجده آدم را بود لكن چرا روا نبود كه مراد از سجده مجرد تواضع باشد قال الشاعر ترى الاكم فيها سجدا
للحوافر و اگر مسلم داريم كه مراد از سجده پيشانى بر زمين نهادن باشد لكن لازم كه اين غايت تواضع
باشد زيرا كه اين تهنيه عرفى است پس روا باشد كه عرف آن روزگار چنان بوده باشد كه چون كسى را سلام
پيشانى بر زمين نهادى و معلوم است كه بسيار باشد كه كلام سلام ناقص بود [illegible] تشريف آن ناقص
جواب از همه سوال آنست كه اگر سجود موجب زيادتى درجه مسجود بر ساجد اقتضا نكردى ابليس نگفتى ارأيتك
هذا الذى كرمت على زيرا كه هيچ چيز ديگر واقع نبود مگر امر بسجود پس معلوم شد كه اين سجود موجب زيادتى درجه
مسجود آمد بر ساجد دليل دوم آدم عليه السلام عالمتر بود از ملائكه و عالمتر فاضلتر باشد بيان آنكه عالمتر
بود آنست كه خداى تعالى فرمود و علم آدم الاسماء كلها تا آنجا كه قالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا دليل
آنكه هر كه عالمتر بود فاضلتر بود قوله تعالى هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون دليل سيوم آنست كه طاعت
بشر دشوارتر است از طاعت ملائكه و هر چند طاعت دشوارتر بود بايد كه ثواب بيشتر بود و دليل بر صحت
مقدمه نخستين از چهار وجه است وجه اول آنست كه شهوت و غضب و اخلاق ذميمه مانع است از طاعت و اين
اخلاق در بشر حاصل است و در ملك حاصل نيست و اقدام كردن بر فعلى در وقتى كه مانع از آن فعل حاضر باشد
دشوارتر باشد از اقدام كردن بر وفق بى حضور مانع پس معلوم شد كه طاعت بشر دشوارتر است وجه دوم
آنست كه تكاليف ملائكه بنا بر نص است قال الله لا يسبقونه بالقول و تكاليف بشر بعضى بنا بر نص و بعضى
و بعضى بنا بر استنباط و استدلال لعلمه الذين يستنبطونه منهم و استنباط و استدلال از نص دشوار
تر است پس طاعت بشر دشوارتر باشد از طاعت ملائكه وجه سيوم آنكه آدمى مبتلاست بوسوسه
شيطان و ملك را ازين بلا نيست پس بدين سه دليل معلوم شد كه طاعت آدمى از طاعت فرشته دشوار
تر است وجه چهارم آنست كه بشر را شبهات بيشتر زيرا كه از جمله شبهات آنست كه افلاك و كواكب اسباب

حوادث عالم ارضی دانند و ملائکه را ازین شبهات کمتر باشد زیرا که ایشان ساکنان عالم افلاکند و شاهد

آن احوال پیش نه اند ایشان مردلایل حدوث این اجسام را بیشتر و ظاهرتر بود دلیل دوم و آن

آنست که هرچند طاعت دشوارتر باشد باید که ثواب او بیشتر بود دلیل برین هم از نص و هم از

قیاس است اما النص قوله علیه الصلوة والسلام افضل العبادات احمزها ای اشقها و قوله علیه الصلوة

والسلام لعایشة اجرک علی قدر نصبک و اما قیاس آنست که چون بر طاعت آسان قدری

از ثواب حاصل باشد پس اگر طاعت دشوارتر مثل آن حاصل شود آن قدر دشواری که در طاعت

دشوار زاید باشد بی ثواب ماند و این لایق حکمت نباشد دلیل چهارم ان الله اصطفی آدم و

نوحا و آل ابرهیم و آل عمران علی العالمین و عالم عبارتست از هرچه جز خداست پس معنی آیت

این باشد که آدم و نوح و آل ابرهیم و آل عمران برگزیدگان خدای تعالی اند از هرچه جز خداست

ترک العمل به فیمن لم یکن نبیا من آل ابرهیم و آل عمران فبقی معمولا به فی حق الانبیاء اگر سایلی گوید

خداوند تعالی میفرماید در حق بنی اسرائیل و انی فضلتکم علی العالمین پس لازم آید که ایشان از

ملائکه و از محمد بهتر باشند جواب گوییم تخصیص عموم آن آیت بدلیل موجب تخصیص عموم این آیت

که ما در آن نمیگردیم نشود دلیل پنجم خداوند تعالی ملائکه را عقل بی شهوت داد و بهایم را شهوت بی عقل داد

و در آدمی هر دو صفت جمع کرد و ما یافتیم که اگر آدمی جانب شهوت بر جانب عقل ترجیح نهد از بهیمه

کمتر باشد چنانکه فرمود اولئک کالانعام بل هم اضل پس اگر جانب عقل بر جانب شهوت ترجیح کند باید

که از فرشته فاضلتر باشد اینست ملخص دلایل این قوم که گویند پیغمبر از فرشته فاضلتر است اما آنها

که گویند فرشته فاضلتر است ایشان را بیست دلیل است دلیل اول قوله تعالی لن یستنکف المسیح ان

یکون عبدا لله و لا الملائکة المقربون و اگر کسی گوید وزیر از خدمت فلان عالم ننگ ندارد و ملک بار

هم ننگ ندارد که درجه پادشاه باید که بزرگتر باشد همچنین میفرماید که مسیح از بندگی خدا ننگ ندارد بلکه

ملائکه مقرب لازم آید که ملائکه مقرب از مسیح علیه السلام فاضلتر باشند جواب از وجوه است وجه اول

که نزدیک مردمان محمد علیه الصلوة والسلام از عیسی علیه السلام بهتر است پس از آنجا ملائکه مقرب

از عیسی علیه السلام فاضلتر باشند لازم نیاید که از محمد فاضلتر باشند وجه دوم در جواب آنست

که فرمود و لا الملائکة المقربون پس لازم آید که مجموع مقربان از عیسی فاضلتر باشند و ما مسلم میداریم که

مجموع ملائکه مقرب از عیسی فاضلترند اما لازم نیاید که هر یک از ملائکه مقرب از عیسی فاضلتر باشند

جواب سوم آنست که حرف واو در موضع که و لا الملائکة المقربون واو عطفست و واو مفید جمع مطلق

و مفید ترتیب نیست فاما المثال الذی ذکرتموه فهو لا یفید لان الحکم الکلی لا یثبت بایراد المثال

الواحد ثم انه معارض بامثال اخری وهی قولهم ما اعاننی علی هذا الامر زید و لا عمرو فهذا لا یفید کون

المتاخر فی الذکر افضل من المتقدم و کذا قوله تعالی و لا الهدی و لا القلائد و لا آمین البیت الحرام

و لما اختلف الامثال امتنع التعویل علیها ثم التحقیق انه اذا قال هذا العالم لا یستنکف من خدمة

الوزیر و لا السلطان فنحن بعقولنا نعلم ان السلطان اعظم درجة من الوزیر فلا جرم عرفنا ان

العرض من ذلک الترقی الی المبالغة فهذه المبالغة انما عرفناها بهذا الطریق لا بمجرد الترتیب فی الذکر

فههنا فی الآیة انما یمکننا ان نعرف ان المراد من قوله و لا الملائکة المقربون بیان المبالغة لو عرفنا

قبل ذلک ان الملائکة المقربین افضل من المسیح و ح یتوقف صحة الدلیل علی صحة المطلوب و ذلک دور

وجه چهارم در جواب آنست که گوییم این آیت موجب آنست که فرشته زاید باشد در درجه بر عیسی علیه السلام

لکن موجب آن نباشد که آن زیادت در همه درجات حاصل باشد بدلیل انه اذا قیل هذا العالم لا

یستنکف من خدمة الوزیر و لا السلطان فهذا لا یفید الا ان السلطان اکمل من بعض الامور و هو القدرة

و السلطنة و لا یفید کون السلطان ازید من الوزیر فی العلم و الزهد اذا ثبت هذا فنحن نقول بموجبه

و ذلک لان الملک افضل من البشر فی القدرة و البطش فان جبرئیل علیه السلام قلع مداین قوم لوط

كالنبي في الامة وذلك يوجب فضلهم على البشر الحجة الخامسة انهم اسبق في العبادة من البشر والاسبق افضل
اما انهم اسبق فلا شك فيه ومن المعلوم انه لا خصلة من خصايل الدين الا وهم ائمة مقتدون فيها
بل هم المنشؤون العامرون لطرق الدين واما ان الاسبق افضل اما اولا فلقوله تعالى والسابقون
السابقون اولئك المقربون واما ثانيا فلقوله عليه الصلوة والسلام من سن سنة حسنة فله
اجرها واجر من عمل بها الى يوم القيمة وهذا يقتضي ان يكون قد حصل للملائكة من الثواب كل ما حصل
للانبياء مع زيادة الثواب التي استحقوها باعمالهم التي عملوها قبل خلق البشر الحجة السادسة
ان الملائكة رسل الله الى الانبياء والرسول افضل من الامة بيان الاول قوله تعالى علمه شديد القوى
وقوله نزل به الروح الامين على قلبك وقوله نزله على قلبك واما ان الرسول افضل من الامة
فلوجهين احدهما بالقياس على الرسول من البشر فانهم افضل من اممهم فان قيل العرف ان السلطان
اذا ارسل واحدا الى جمع عظيم ليكون متوليا لامورهم وحاكما فيهم فذلك الرسول يكون اشرف
من ذلك الجمع واما اذا ارسل شخصا واحدا الى شخص واحد فالظاهر ان الرسول يكون اقل حالا
من المرسل اليه كما اذا ارسل الملك عبدا الى الوزير قلنا هذا ممنوع لان جبرئيل عليه السلام مبعوث الى
كافة الانبياء والرسل من البشر وعلى القانون الذي ذكرتم يلزم ان يكون جبرئيل عليه السلام افضل
منهم الوجه الثاني ان الملائكة رسل لقوله تعالى جاعل الملائكة رسلا والملك اما ان يكون رسولا الى ملك
آخر او الى واحد من الانبياء الذين هم من البشر وعلى التقديرين فالملك رسول وامته رسل واما الرسول البشري
فهو رسول لكن امته ليسوا رسلا ومعلوم ان الرسول الذي كل امته رسل افضل من الرسول الذي لا يكون
كذلك فثبت ان الملك افضل من البشر من هذه الجهة ولان ابراهيم عليه السلام كان رسولا الى لوط فكان
افضل منه وموسى عليه السلام كان رسولا الى الانبياء الذين كانوا في عسكره فكان افضل منهم
الحجة السابعة ان الملائكة اتقى من البشر فوجب ان يكونوا افضل من البشر بيان انهم مبرؤون عن الزلات

وعن

وعن الميل اليها لان خوفهم دايم لما قال تعالى يخافون ربهم من فوقهم وقال وهم من خشيته مشفقون و
الخوف والاشفاق ينافيان العزم على المعصية واما الانبياء عليهم السلام فلم يخل احد منهم من نوع صغيرة
او ترك سنة او ذنب وقال عليه الصلوة والسلام ما منا احد الا عصى او هم بمعصية غير يحيى بن زكريا واذا ثبت انهم
كانوا اتقى وجب ان يكونوا افضل منهم لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقيكم وترتيب الكرامة على التقوى
يدل على ان الكرامة معللة بالتقوى فحيث كان التقوى اكثر وجب ان يكون الكرامة اكثر الحجة الثامنة
الانبياء عليهم السلام ما استغفروا لاحد الا وبدؤا بالاستغفار لانفسهم ثم بعد ذلك لغيرهم من المؤمنين
قال آدم عليه السلام ربنا ظلمنا انفسنا وقال نوح رب اغفر لي ولوالدي ولمن دخل بيتي مؤمنا وقال ابرهيم
رب هب لي حكما والحقني بالصالحين وقال موسى رب اغفر لي ولاخي وقال لمحمد صلى الله عليه وسلم
واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات وقال ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تاخر واما الملائكة
فانهم لم يستغفروا لانفسهم ولكنهم طلبوا المغفرة للمؤمنين من البشر قال تعالى حكاية عنهم فاغفر للذين تابوا
واتبعوا سبيلك وقهم عذاب الجحيم وقال ويستغفرون للذين امنوا ولو كانوا محتاجين الى الاستغفار
لبدؤا في ذلك بانفسهم لان دفع الضرر عن النفس مقدم على دفع الضرر عن الغير وقال عليه الصلوة والسلام ابدأ بنفسك وهذا يدل على
ان الملك افضل من البشر الحجة التاسعة قوله تعالى يوم يقوم الروح والملائكة صفا لا يتكلمون الا من اذن له
الرحمن وقال صوابا والمقصود من شرح هذه الواقعة المبالغة في عظمة الله ولو كان في الخلق طائفة قيامهم
وتضرعهم اقوى منه انباء عن عظمة الله وكبريائه من الملائكة لكان ذكرهم في هذا المقام اولى ثم انه
تعالى كما بين عظمته في الآخرة بذكر الملائكة بين عظمته في الدنيا ايضا بذكر الملائكة وهو قوله وترى الملائكة حافين
من حول العرش الحجة العاشرة قوله تعالى وان عليكم لحافظين كراما كاتبين وهذا عام في حق جميع المكلفين
من بني ادم فيدخل فيه الانبياء وغيرهم وهذا يقتضي كون الملائكة افضل من البشر لوجهين الاول انه تعالى
جعلهم حفظة لبني آدم والحافظ للشيء عن المعصية لا بد وان يكون ابعد عن الخطاء والزلل من المحفوظ و

يقتضي كونهم ابعد عن المعاصي واقرب الى الطاعات من البشر وذلك يقتضي مزيد الفضل الثاني انه سبحانه وتعالى
جعل كونهم حجة للبشر في الطاعات وحجة عليهم في المعاصي وذلك يقتضي ان يكون قولهم اولى بالقبول
من قول البشر ولو كان البشر اعظم حالا منهم لكان الامر بالعكس الحجة الحادية عشر قوله تعالى والمؤمنون
كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله فبين تعالى انه لابد في صحة الايمان من الايمان بهذه الاشياء
ثم بدا بنفسه وثنى بالملائكة وثلث بالكتب وربع بالرسل وكذا في قوله تعالى شهد الله انه لا اله الا
هو والملائكة واولوا العلم وقال ان الله وملائكته يصلون على النبي والتقديم في الذكر يدل على
التقديم في الشرف والدليل عليه ان تقدم الادون على الاشرف في الذكر قبيح عرفا فوجب ان
يكون قبيحا شرعا اما انه قبيح عرفا فلان الشاعر لما قال كفى الشيب والاسلام ناهيا فقال عمر
لو قدمت الاسلام لاعطيتك ولما كتبوا كتاب الصلح بين رسول الله وبين المشركين وقع النزاع في
تقديم الاسم وكذا في كتاب الصلح بين علي ومعاويه وهذا يدل على ان التقديم بالذكر يدل على مزيد
الشرف واذا ثبت انه في العرف كذلك وجب ان يكون في الشرع كذلك لقوله عليه الصلوة والسلام ما
رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن الحجة الثانية عشر الملك اعلم من البشر والاعلم افضل
فالملك افضل انما قلنا انه اعلم لان جبريل عليه السلام كان معلما لمحمد عليه الصلوة والسلام بدليل
قوله تعالى علمه شديد القوى والمعلم لابد وان يكون اعلم من المتعلم وايضا فالمعلوم قسمان
احدهما العلوم العقلية فمنها ما هو واجب كالعلم بذات الله وصفاته ولا يجوز وقوع النقيض فيها
للملائكة وللانبياء ومنها ما ليس بواجب وهو كالعلم بكيفية مخلوقات الله تعالى وما فيها من العجائب
كالعلم باحوال العرش والكرسي واللوح والقلم والجنة والنار واطباق السموات واصناف الملائكة
وانواع الحيوانات في المفاوز والجبال والبحار ولا شك ان جبريل عليه السلام اعرف بها لانه اطول
عمرا واكثر مشاهدة لها فكان علمه بها اكثر واتم واما العلوم النقلية التي لا يعرف الا بالوحي فهي لم يحصل

لم

لمحمد عليه الصلوة والسلام ولسائر الانبياء الا من جهة جبريل عليه السلام فيستحيل ان يكون لمحمد فضيلة
فيها على جبريل واما جبريل فانه عليه السلام كان هو الواسطة بين الله تعالى وبين جميع الانبياء فكان
عالما بكل الشرائع الماضية والحاضرة وهو ايضا عالم بشرائع الملائكة وتكاليفهم ومحمد عليه الصلوة
والسلام ما كان عالما بذلك فثبت ان جبريل عليه السلام اعلم من محمد فوجب ان يكون افضل منه
لقوله تعالى قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون اقصى ما في الباب ان يقال ان آدم عليه السلام
علم الاسماء كلها ولم يعلمها الملائكة ولكن من الظاهر ان العلم بالحقائق والشرائع افضل من العلم
بمجرد الاسماء فكان جبريل افضل من آدم عليه السلام الحجة الثالثة عشر انا نتكلم في جبريل ومحمد عليهما السلام
فنقول ان جبريل افضل من محمد والدليل عليه انه تعالى قال انه لقول رسول كريم وصف الله تعالى جبريل
بستة من صفات الكمال احدها كونه رسولا من عند الله وثانيها كونه كريما على الله تعالى وثالثها
كونه ذا قوة عند الله ومعلوم ان قوته عند الله لا يكون الا قوته على الطاعات وتخصيصه بالذكر في
معرض المدح يدل على ان تلك القوة غير حاصل لغيره ورابعها كونه مكينا عند الله وخامسها كونه مطاعا
في عالم السموات وهذا يقتضي ان يكون مطاعا لكل الملائكة لان الاطلاق وعدم التقييد في معرض
المدح والتعظيم يفيد ذلك وسادسها كونه امينا في كل الطاعات مبرأ عن كل الجنايات ثم انه
سبحانه بعد ان وصف جبريل بهذه الصفات العالية وصف محمدا عليه السلام بقوله وما صاحبكم
بمجنون ولو كان محمد مساويا لجبريل عليه السلام في صفات الفضل او مقاربا له لكان وصف محمد بهذه الصفة
بعد وصف جبريل بتلك الصفات العالية غضا من منصب محمد عليه الصلوة والسلام وتحقيرا لشأنه
وذلك غير جائز فدلت هذه الآية على انه ليس لمحمد عليه السلام عند جبريل من المنزلة والقدر الا بقدار
ان يقال انه ليس بمجنون فان قيل لا يجوز ان يقول انه لقول رسول كريم صفة لمحمد عليه السلام لا لجبريل
قلنا لان قوله ولقد رآه بالافق المبين يبطل ذلك الحجة الرابعة عشر قوله تعالى ما هذا بشرا ان هذا

عن قلبي واني لاستغفر الله في اليوم والليلة سبعين مرة الحجة التاسعة ان الروحانيات افضل من الجسمانيات
من وجوه احدها انها نورانية علوية والجسمانيات ظلمانية سفلية وثانيها ان علومها اتم وذلك لان الحكماء
برهنوا على ان الروحانيات السماوية مشرفة على اللوح المحفوظ مطلعة بسبب ذلك الاشراف على اسرار
المغيبات الا انه في مستقبل الزمان وثالثها ان علومها فعلية كلية دائمة وعلوم البشر ناقصة انفعالية
منقطعة ورابعها ان اعمالهم اتم لانهم دائما مواظبون على الخدمة يسبحون الليل والنهار لا يفترون
لا يلحقهم نوم العيون ولا سهو العقول ولا غفلة الابدان فطعامهم التسبيح وشرابهم التقديس والتحميد وانسهم
بذكر الله تعالى وفرحهم بخدمة الله متجردون عن العلائق البدنية غير محجوبين بشيء من القوى الشهوانية والغضبية
فاين احد البابين على الاخر وخامسها ان الروحانيات لهم قدرة على تغير الاجسام وتقليب الاجرام
والقوة التي لهم ليست من جنس القوى المزاجية حتى يعرض لهم كلال ولغوب ثم انك ترى الشجرة الضعيفة
النابت في بدو نموها يفتق الحجر ويشق الصخر وما ذاك الا القوة فاضت عليها من جواهر القوى السماوية
فالروحانيات هي التي تتصرف في الاجسام السفلية تقليبا وتصريفا لا يستثقلون حمل الثقال ولا يستصعبون
نقل الجبال فالرياح تهب بتحريكاتها والسحاب يعرض ويزول بتصريفاتها والزلازل تطرى بقوتها
والاثار العلوية تحدث بمعونتها والكتاب الكريم ناطق بذلك كما قال فالمقسمات امرا وقال فالمدبرات امرا
ومعلوم ان شيئا من هذه الاحوال لا يقدر عليه الارواح البشرية فاين احدهما من الاخر وسادسها ان
الروحانيات مختصة بالهياكل الشريفة وهي السيارات السبعة وسائر الثوابت فالافلاك كالابدان و
الكواكب كالقلوب والملائكة كالارواح فنسبة الارواح الى الارواح كنسبة الابدان الى الابدان ثم انا نعلم
ان اختلاف احوال الافلاك والكواكب سبب لحصول الاختلافات في احوال هذا العالم فانه يحصل من حركات
الكواكب اتصالات مختلفة من التسديس والتربيع والتثليث والمقابلة والمقارنة وكذا مناطق الافلاك تارة
ينطبق بعضها على البعض وذلك هو الفلق وح يبطل عمارة العالم واخرى ينفصل بعضها عن البعض وذلك

هو الدور وعنده ينتقل هو الدور عنده ينتقل العمارة في هذا العالم من جانب الى جانب اخر فاذا
رايت ان هياكل العالم العلوي مستولية على هياكل العالم السفلي فكذا ارواح العالم العلوي يجب ان
يكون مستولية على ارواح العالم السفلي لا سيما وقد دلت المباحث الحكمية على ان ارواح هذا العالم
معلولات ارواح العالم العلوي وكمالات هذه الارواح معلولة لكمالات تلك الارواح ونسبة هذه الارواح
في ذواتها وكمالاتها الى تلك الارواح في ذواتها وكمالاتها كالشعلة الصغيرة بالنسبة الى قرص الشمس
وكالقطرة الصغيرة بالنسبة الى البحر الاعظم فهذه الارواح البشرية كالذرات واما البحار والعيون و
المعادن فهي الارواح العلوية فهذا هو حكاية ادلة في هذه المسئلة على الاختصار وبالله تعالى التوفيق
والله تعالى اعلم واحكم المسئلة الرابعة والستون في كرامات اولياء مشايخ معتزله وابو اسحق اسفرايني
از اصحاب ما آن را منكر باشند واكثر اصحاب ما وابو الحسين بصري از معتزله روا دارند واعتقاد ما در اثبات
كرامات بر قصه مريم و بر قصه اصحاب كهف است ومعتزله ميكويند اين خوارق عادات از كرامات مريم واصحاب
الكهف نبود بلكه معجزه پيغمبران روزكار بود وما ميكوييم آن خوارق عادات كه در حق مريم عليها السلام
ظاهر شد روا نبود كه معجزه پيغمبري باشد از دو وجه وجه اول آنست كه معجز چنان بايد كه كسي ديكر را بران اطلاع
تواند بود تا او را حجت كند بر منكر وظاهر شدن جبرئيل عليه السلام مريم را عليها السلام وحامله شدن وي از نفخ
جبرئيل هيچكس را برين اطلاع نبود پس آن معجزه نتواند بودن وجه دوم آنست كه در حدوث معجزه انجا
كه پيغمبر بدعوي ان فرستاده باشد بايد كه حاضر باشد تا بدان معجزه استدلال تواند كردن واكر نه فايده نبود
در وقت حدوث خوارق عادات در حق مريم عليها السلام هيچكس انجا حاضر نبود چنانكه خداي تعالى ميفرمايد كه
او را جبرئيل عليه السلام كفت وهزي اليك بجذع النخلة تساقط عليك رطبا جنيا فكلي واشربي وقري
عينا فاما ترين من البشر احدا فقولي اني نذرت للرحمن صوما فلن اكلم اليوم انسيا پس انچه ميفرمايد فاما
ترين من البشر احدا دليلست بر انكه در ان وقت هيچكس حاضر نبود وجه سيوم آنست كه در وقت حضور معجزه

باید که پیغمبر حاضر باشد تا آنرا دلیل صدق خود کند و در قصهٔ مریم و زکریا علیهما السلام ایشان را هیچ خبر نبود از
حدوث آن چیزها قال علیها کلما دخل علیها زکریا المحراب وجد عندها رزقا قال یا مریم انی لک هذا
قالت هو من عند الله و چون او را از آن خبر نبود روا نبود که معجزهٔ او باشد که اگر روا داری که چیزی
که او را از آن خبر نبود و بدان تحدی نکرده بود معجزهٔ او باشد پس چرا روا نداری که معجزه که بر دست
زید ظاهر شود او معجزهٔ او نبود بلکه معجزهٔ عمر باشد و این مودی باشد با بطال معجزات وجه چهارم
که چون خداوند تعالی این خوارق عادات یاد فرمود آنرا در معرض تعظیم حال مریم یاد فرمود و در وی
هیچ اشعار نبود بدانکه آن از برای اثبات رسالت زکریا بود و اگر مقصود از اظهار آن تصدیق
زکریا علیه السلام بودی نه اکرام مریم بایستی که بیان همین کرده شده بودی زیرا که ذکر دلیل نفی
ذکر مدلول روا نبود پس معلوم شد بدین دلایل که آن خوارق عادات کرامات مریم علیها السلام بود
اما قصهٔ اصحاب کهف دلیلی ظاهر است زیرا که بقاء ایشان زنده و در خواب مدت سیصد و نه سال از
خوارق عادات است روا نبود که آن معجزهٔ پیغمبر دیگر بود از دو وجه وجه اول آنست که اگر آن معجزهٔ پیغمبری
بودی بر آن پیغمبر اشاعت آن حالت کردن واجب بودی لکن ایشان را اخفا کردند و گفتند ولا یشعرن
بکم احدا دلیل دوم آنست که آنکس که پیغمبر خواهد که اینحالت را بروی حجت رسالت خود کند تا درین مدت
دراز او باقی مانده بوده است یا باقی نمانده بوده است اگر باقی مانده بوده است پس آن معجزه باشد
زیرا که مثل معجزه بر دست غیری حاصل نشده و اگر در آن مدت دراز باقی نبوده است او را چگونه معلوم
شود که اصحاب کهف مدت دراز در خواب باقی مانده اند پس معلوم شد که آن واقعه معجزهٔ پیغمبر نبود بلکه
کرامات اصحاب الکهف بود اما شبهت معتزلت نخستین که تجویز کرامات اولیا مودی است بمذهب
سفسطه زیرا که چون کرامات روا باشد پس روا بود که این ساعت خداوند تعالی فلان کوه را یاقوت کرده
باشد از برای کرامت زید و دریاها را خشک گردانیده باشد از برای کرامت عمرو و این مرد را این ساعت

بیافریده بود بی مادر و پدر را از برای کرامت شخصی ثالث و چون شخصی را این ساعت دیدیم پس دوم ساعت او را
ببینیم روا باشد که این شخص نه آن شخص باشد بلکه از برای کرامت یکی از اولیا آنشخص پیشین را
نیست کرده باشد و این را این ساعت دفعةً واحدةً بیافریده باشد پس چون مرد و زن خود را
بینند نداند که این حلال اوست مگر روا باشد که این زنی دیگر باشد و چون این همه باطلست بشرع و هم
بعقل و جواز کرامت مودی است بدین محالات باید که کرامات جایز نباشد شبهه دوم آنست که
شرط دلیلست که چون دلیل باشد مدلول باشد اما از عدم دلیل عدم مدلول لازم نیاید زیرا که از وجود
دود وجود آتش لازم آید و از عدم دود عدم آتش لازم نیاید و چون این معنی معلوم شد گوییم انعکاس
که فعل خارق با عدم معارضه دلیل نبوتست پس باید که این معنی در حق غیر پیغمبر محال باشد زیرا که اگر
در حق نبی و در حق غیر نبی حاصل باشد پس او دلیل نبوت نبی نباشد پس درست شد که ظهور فعل خارق
عادت در حق غیر نبی محال باشد شبهه سوم آنست که اگر روا داریم چون در حق بعضی اولیا جایز
شود در حق همه جایز شود و اگر در حق همه جایز باشد خوارق عادات بسیار شود و چون چنین شود
خرق عادت دلیل نباشد البته نه بر نبوت پیغمبر و نه بر کرامات ولی همچنانکه چون حوادث معتاد
بسیار حادث میشود لاجرم او را بر هیچ چیز دلالت نیست شبهه چهارم اگر خوارق عادات بر دست
پیغمبر و غیر پیغمبر ظاهر شود پس وقعی در رتبه نماند این معجزات را همچنانکه هر منصب که هم شریف و هم
خسیس باید آن منصب را وقعی نباشد نزدیک عاقلان و چون اتفاق عقلاست که هیچ منصب بیش
از ظهور خوارق عادات نیست معلوم شد که باید که آن مخصوص باشد با انبیا علیهم السلام شبهه پنجم
اگر ظهور کرامات جایز باشد پس آنکس که کرامت بر دست وی ظاهر شود اگر بر کسی دعوی مالی کند یا از
وی گواه طلب کنند یا گواه طلب نکنند روا نبود که گواه طلب کنند زیرا که صدق او بدلیل قطعی معلوم باشد
بر تقدیر ظهور کرامات و انجا که صدق معلوم شده باشد بدلیل قطعی اثبات صدق کردن بدلیل ظنی محال باشد

پس قادر باشد بر تحصیل خود و اگر نتواند پس مضطر و مجبور باشد و این محال است جواب گوئیم چون قصد کند بایجاد
فعل علم آن متعلق شود بوجود آن ایجاد پس علم او چون تابع قصد و تکوین او باشد فاهم او
نبود فعل بنده چیزی است نزدیک خصم که واقع شده به قدرت و ارادت پس اگر
آن فعل سبب آن شود و معهود و ترک آن امانت نتواند کرد لازم آید که بنده الجی کرده باشد
خدای را و این محال است شبهه خصم آنست که خدای تعالی میفرماید جزاءً بما کانوا
یعملون جزاء بما کانوا یکسبون جواب عمل نزدیک ما علامت ثواب است نه علت موثر و در
تصحیح ظاهر آیت این و ترکی نیست و بالله التوفیق مسئله اگر مکلف عاصی بود یا کافر بود یا نه
کافر بود عقاب او بقول بیشتر امت محمد نا منقطع باشد مسئله اگر عاصی بود و کافر نبود در این مسئله
سه قول است یکی آنکه نیست با قطع کند بدانکه او معاقب نیست و این مذهب [illegible] است
و او مرجی خالص است قطع کند که او معاقب است و این مذهب معتزله و خوارج است
سیم آنکه قطع نکنیم و گوئیم روا است که عقاب کند و روا است که عفو کند و در هر دو باب توقف
کنیم و جزم نکنیم این قول بیشتر امت است از صحابه و تابعین الا مقاتل ابن سلیمان تمسک کرده است
بآیات آیه نخستین آنست که خدای تعالی از موسی و هرون حکایت میفرماید که ایشان
گفتند انا قد اوحی الینا ان العذاب علی من کذب و تولی و لفظ العذاب بحکم الف و لام معید
استغراق است پس معلوم شد بحکم این آیه که همه عذابها نصیب کافر است پس باید که هیچ
مسلمان را عذاب نبود آیه دوم کلما القی فیها فوج سألهم خزنتها الم یأتکم نذیر قالوا بلی قد جاءنا نذیر
فکذبنا و قلنا ما نزل الله من شیء خداوند تعالی میفرماید که هر طائفه که بدوزخ در آیند خازنان
دوزخ از ایشان بپرسند که بیندیشید هیچ پیغمبر نیامد ایشان گویند بلی آمد ما تکذیب ایشان کردیم
پس معلوم شد بحکم این آیت که هر کس که بدوزخ در شود او مکذب پیغمبر باشد پس لازم آید که هر کس که تکذیب

پیغمبر نباشد باید که بدوزخ در نیاید آیه سوم میفرماید فانذرتکم نارا تلظی لا یصلیها الا الاشقی
الذی کذب و تولی و معلوم ان کل نار متلظی و بحکم آیت هر نار که متلظی باشد نصیب مکذب بود
پس لازم آید که همه نارها مکذب را باشد پس هر کس که مکذب نباشد باید که آتش از وی دور بود
آیت چهارم میفرماید که ان الخزی الیوم والسوء علی الکافرین و معلوم است که هر کس که بدوزخ در شود
او را خزی حاصل شود لقوله تعالی ربنا انک من تدخل النار فقد اخزیته فلما لم یحصل الخزی الا الکافر
وجب ان لا یحصل دخول النار الا لهم و این هم نص صریح است بر آنچه مذهب جز کافر را نبود
آیت پنجم قل یا عبادی الذین اسرفوا علی انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله ان الله یغفر الذنوب جمیعا
میفرماید که همه گناهها را بیامرزم و این حکم مشروط نکرد بتوبه پس معلوم شد که همه گناهها را بیامرزد
قبل التوبه و بعدها اگر سائلی گوید پس بحکم این آیه هم لازم آید که کفر هم بیامرزد جواب آنست که
لفظ عباد در قرآن بر مؤمنان اطلاق کرده است چنانکه فرمود عینا یشرب بها عباد الله آیت
ششم آنست که و ان ربک لذو مغفرة للناس علی ظلمهم و کلمة علی بنیة الحال کقولک رأیت السلطان علی اکله
ای رأیته حال اشتغاله بالاکل فکذی ههنا دلت الایة علی انه تعالی یغفر لهم حال اشتغالهم بالظلم و حال
الاشتغال بالظلم یمنع حصول التوبه فعلم انه یحصل الغفران بدون التوبه فیقتضی هذا الدلیل حصول غفران
المشرک لان الشرک ظلم لقوله تعالی ان الشرک لظلم عظیم الا انه ترک العمل لقوله تعالی ان الله لا یغفر ان
یشرک به فبقی حجة فیما عداه والفرق الکفر اعظم حالا من المعصیة آیت هفتم آنست که و هل یجازی الا الکفور
و لفظ الکفور للمبالغه فوجب ان یختص هذا الحکم بالکافر الاصلی آیت هشتم خدای تعالی جمله مکلفان را
دو صنف کرد فقال یوم تبیض وجوه و تسود وجوه پس فرمود آنان که سیاه رو باشند ایشان کافر باشند
فاما الذین اسودت وجوههم اکفرتم بعد ایمانکم فذوقوا العذاب و آنان که سفید رو باشند مطیعان باشند
و اهل بهشت اند پس لازم آید که هیچ عاصی اهل دوزخ نباشد آیت نهم آنست که فرمود

وجوه یومئذ مسفرة ضاحکة مستبشرة ووجوه یومئذ علیها غبرة ترهقها قترة اولئک هم الکفرة الفجرة
وجه استدلال بدین آیت همچنان است که بدلیل گفتیم دلیل دهم حق تعالی مکلفان را سه قسم
نهاده در آیت دیگر السابقون واصحاب المیمنة واصحاب المشئمة پس بیان فرمود که سابقان و
اصحاب المیمنه در بهشتند واصحاب المشئمه در دوزخ اند پس بیان فرمود که این اصحاب المشئمه کافرانند
لقوله تعالی وکانوا یقولون ائذا متنا وکنا ترابا وعظاما ائنا لمبعوثون وچون معلوم شد که
اصحاب المشئمه جز اهل دوزخ نیستند ومعلوم شد که اصحاب المشئمه کافرانند معلوم شد که اهل دوزخ
جز کافران نیستند دلیل یازدهم آنست که صاحب الکبیره لایخزی وکل من ادخل النار فانه یخزی فصاحب
الکبیره لایدخل النار انما قلنا ان صاحب الکبیره لایخزی لانه مؤمن والمؤمن لایخزی انما قلنا انه مؤمن لقوله تعالی
وان طائفتان من المؤمنین اقتتلوا فاصلحوا بینهما سماهم مؤمنین حال کونهم مقاتلین وانما قلنا ان
المؤمن لایخزی لقوله تعالی یوم لایخزی الله النبی والذین آمنوا معه ولما ثبت ان صاحب الکبیره مؤمن وثبت
ان المؤمن لایخزی ثبت ان صاحب الکبیره لایخزی وثبت ان کل من ادخل النار فقد اخزی لزم
ان صاحب الکبیره من اهل القبله لایدخل النار حجت دوازدهم آنست که ایمان از کفر قوی تر که کفر
چون هیچ طاعت با کفر سود مند نیست لازم آید که هیچ معصیت با ایمان زیانکار نبود حجت سیزدهم
آنست که چون کافر مسلمان شود ثواب ایمان عقاب کفر را زایل کند پس باید که ثواب ایمان از عقاب کفر
درین صورت بیشتر بود وعقاب معصیت کمتر از عقاب معصیت بیشتر است فعلی هذا ثواب ایمان از عقاب
کفر معصیت بسیار بیشتر بود وچون مومن عاصی در عرصه قیامت حاضر شود عدل آن باشد که بقدر عقاب
معصیت از ثواب ایمان کم کنند وانچه باقی ماند از ثواب ایمان موجب بهشت باشد پس معلوم شد که با ایمان
گناه زیانکار نبود اینست دلیلهای مرجیان خالص [illegible] معتزله و خوارج
در بیان انچه لابد است که فاسق را عقاب کنند هم از قرآن بگویند هم از اخبار اما دلایل قرآن

بیدا

بدانکه اعتماد ایشان درین باب بر صیغ عموم است وصیغ که درین باب موجود است یکی لفظ من در
معرض شرط دوم الفاظ جمع اما آیت نخستین آنست که فرمود ومن یعص الله ورسوله ویتعد
حدوده یدخله نارا خالدا فیها ومعلوم است که آنکس که نماز کرده بود وزکوة داده بود وحج وروزه
وجهاد بجای آورده بود وخمر خورد وزنا ولواطه کرد وخون بناحق ریخت او از اینها باشد که یتعد
حدوده پس در تحت آیت داخل باشد اگر سایلی گوید چرا روا نباشد که مراد ازین آیت کافر باشد
جواب زیرا که لفظ من در معرض شرط عام است پس تخصیص او کردن خلاف ظاهر باشد و ایضا
خداوند تعالی حدود میراث شرح فرمود که تلک حدود الله باید که بدان حدود که در پیش
گذشته باشد باز گردد وانچه در میراثست آنگاه فرمود ومن یعص الله ورسوله ویتعد
حدوده بدان حدود باز گردد وتعدی کردن در حدود میراث مخصوص نیست بکافران پس
معلوم شد که این آیة متناول کافر است وهم متناول مسلمان آیة دوم فرمود ومن یقتل مومنا
متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فیها بدین آیه درست شد که جزای قاتل عمد اینست آنگاه فرمود ومن
یعمل سوءا یجز به هر کس که گناهی کند جزای آن بوی برسد پس چون بآیة نخستین درست شد که جزاء
قتل عمد عدوان دوزخ مخلد است وبآیت دوم درست شد که جزاء هر گناهی بگناهکار برسد
هر آینه لازم آید که قاتل عمد عدوان ابدا در دوزخ بماند آیة سیوم اذا لقیتم الذین کفروا الی قوله
فقد باء بغضب من الله ومأواه جهنم وبئس المصیر آیة چهارم فمن یعمل مثقال ذرة خیرا یره ومن یعمل
مثقال ذرة شرا یره آیة پنجم یا ایها الذین آمنوا لا تاکلوا اموالکم بینکم بالباطل الی قوله تعالی
ومن یفعل ذلک عدوانا وظلما فسوف نصلیه نارا [illegible] انه من یأت ربه مجرما فان له
جهنم لا یموت فیها ولا یحیی ومن یاته مؤمنا قد عمل الصالحات فاولئک لهم الدرجات العلی
[illegible] وقد خاب من حمل ظلما وهیچ شک نیست که این آیه وعید ظالم است خواه کافر وخواه مومن

من غصب شبرا من ارض طوقه الله تعالى يوم القيمة من سبع ارضين وثانيها قوله عليه الصلوة والسلام والذى نفسى بيده لا يدخل الجنة عبد لا يامن جاره بوايقه ورابعها قوله عليه الصلوة والسلام من شرب الخمر فى الدنيا لم يشربها فى الاخرة والثالث اين احاديث سخت بسيار هست وصيغه عموم بر وجهى كه هم متنا ول كافر باشد وهم مسلمان اينست اشارت باصول سخن معتزله در قطع كردن بوعيد فساق واعلم ان [illegible] لانا ان صيغة من فى معرض الشرط للعموم ولانا ان صيغة الجمع اذا كانت معرفة بالالف واللام كانت للعموم والذى يدل عليه امور احدها انه يصح ادخال لفظى الكل والبعض على هاتين اللفظين فيقال كل من دخل دارى وبعض من دخل دارى ويقال ايضا كل الناس كذا او بعض الناس كذا ولو كان لفظة من عند الشرط يفيد الاستغراق لكان ادخال لفظ الكل عليه تكرارا وادخال لفظ البعض عليه نقصا وكذا القول فى لفظ الجمع المعرف اما ان هذه الصيغ جاءت فى كتاب الله تعالى والمراد منها تارة الاستغراق والاخرى البعض فان اكثر عمومات القران مخصوص والمجاز والاشتراك خلاف الاصل فلا بد من جعله حقيقة فى القدر المشترك بين الصورتين وذلك ان يحمل على افادة الاكثر من غير بيان انه يفيد الاستغراق او لا يفيده والثالث ان هذه الصيغ لو افادت العموم افادة قطعية لامتنع ادخال لفظ التاكيد عليها لان تحصيل الحاصل محال وحسن ادخال هذه الالفاظ عليها على انه لا يفيد العموم لا محالة المقام الثانى فى الاعتراض سلمنا انه يفيد العموم لكن افادة قطعية او ظنية والاول بط قطعا لان من المعلوم بالضرورة ان الناس كثيرا ما يعبرون عن الاكثر بلفظ الكل والجمع على سبيل المبالغة كقوله تعالى واوتيت من كل شىء واذا كانت هذه الالفاظ يفيد معنى العموم افادة ظنية لا يمكن الاستدلال بها على القطع على الوعيد المقام [illegible] سلمنا انه يفيد معنى العموم افادة قطعية ولكن لا بد من اشتراط ان لا يوجد شىء من المخصصات فانه لا نزاع فى جواز تطرق التخصيص الى العام فلم قلتم انه لم يوجد شىء من المخصصات اقصى ما فى الباب ان يقال بحثنا وطلبنا

وما وجدنا شيئا من المخصصات لكن عدم العلم بالحصول لا يقتضى العلم بعدم الحصول المقام الرابع فى الاعتراض سلمنا انه لا بد من المخصص لكن ايات العفو تقل ما منها مخصصة لها والرجحان لان ايات العفو خاصة لا محالة وايات الوعيد عامة والخاص مقدم على العام سلمنا انه لم يوجد المخصص ولكنا نقول هذه العمومات نزلت فى حق الكفار فلا تكون قاطعة فى العموم فان قيل العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب قلنا هب انه كذلك ولكن لما راينا ان كثيرا من الالفاظ العامة وردت فى الاسباب الخاصة والمراد تلك الاسباب الخاصة علمنا ان افادتها للعموم فى غير محل السبب لا تكون فى غاية القوة المقام الخامس سلمنا ان هذا لا يقدح فى قوته ولكن معارضها بعمومات الوعد وهى كثيرة فى القران والترجيح معنا من وجوه احدها ان عمومات الوعد اكثر ارجح لانا بينا فى اصول الفقه ان الترجيح بكثرة الادلة امر معتبر فى الشرع وثانيها قوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات يدل على ان الحسنة كانت مذهبة للسيئة لكونها حسنة على ما ثبت فى اصول الفقه ان ترتيب الحكم على الوصف مشعر بان علية ذلك الحكم هو ذلك الوصف واذا كان كذلك وجب ان يكون كل حسنة مذهبة لكل سيئة ترك العمل به فى حق الحسنات الصادرة من الكفار فانها لا تذهب سيئاتهم فيبقى معمولا به فى الباقى وثالثها انه تعالى قال من جاء بالحسنة فله عشر امثالها ومن جاء بالسيئة فلا يجزى الا مثلها ثم انه تعالى زاد على العشرة فقال كمثل حبة انبتت سبع سنابل فى كل سنبلة مائة حبة ثم زاد عليه فقال والله يضاعف لمن يشاء واما فى السيئة فقال ومن جاء بالسيئة فلا يجزى الا مثلها وهذا منه ظاهر ان جانب الحسنة راجح عند الله على جانب السيئة ورابعها انه تعالى فى اية الوعد فى سورة النساء والذين آمنوا وعملوا الصالحات سندخلهم جنات تجرى من تحتها الانهار خالدين فيها ابدا وعد الله حقا ومن اصدق من الله قيلا فقوله وعد الله حقا انما ذكره للتاكيد ولم يقل فى شىء من القران وعد الله حقا فى الوعيد وقوله ما يبدل القول لدى وما انا بظلام للعبيد فهو باجماع المفسرين فى حق الكفار لان قوله

ما يبدل القول لدي يتناول الوعد والوعيد وخامسها قوله تعالى ومن يعمل سوءا او يظلم نفسه ثم يستغفر الله
يجد الله غفورا رحيما ومن يكسب اثما فانما يكسبه على نفسه وكان الله عليما حكيما والاستغفار طلب
المغفرة وطلب المغفرة ليس نفس التوبة وصرح سبحانه في هذه الاية بانه سواء تاب او لم يتب فاذا استغفر الله
غفر الله له ولم يقل في جانب المعصية ومن يكسب اثما فانه يجد الله معذبا معاقبا بل قال فانما
يكسبه على نفسه فدلت هذه الايات على ان جانب الحسنة راجحة عند الله تعالى ونظيره قوله تعالى
ان احسنتم احسنتم لانفسكم وان اساتم فلها فكانه تعالى بالغ في اظهار الاحسان حيث
ذكرها مرتين وستر على الاساءة حيث لم يذكرها الا مرة واحدة وكل ذلك يدل على ان جانب
الحسنات راجح وسادسها انا بينا ان الله تعالى ان قوله ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء لا يتناول
الا العفو عن صاحب الكبيرة ثم انه تعالى اعاد هذه الاية في السورة الواحدة مرتين والاعادة
لا تحصل الا للتاكيد ولم يذكر شيئا من آيات الوعيد على وجه الاعادة بلفظ واحد لا في سورة
واحدة ولا في سورتين فدل على ان عناية الله تعالى في جانب الوعد على الحسنات اتم منها
في جانب الوعيد على السيئات وسابعها ان عمومات الوعد والوعيد لما تعارضت فلا بد من تاويل
احدهما بيان وصرف التاويل الى جانب الوعيد احسن من صرفه الى جانب الوعد لان العفو عن
الوعيد مستحسن في العرف اما اهمال الوعد فانه مستقبح في العرف فكان صرف التاويل الى الوعيد
اولى من صرفه الى الوعد وثامنها ان القرآن مملوء من كونه غافرا وغفورا وغفارا وان له الغفران
والمغفرة وانه رحيم كريم وان له العفو والاحسان والفضل والافضال والاخبار الدالة على هذه
المعاني قد بلغت مبلغا عظيما في الكثرة والقوة وليس في القرآن ما يدل على انه بعيد عن الرحمة والكرم
والعفو وذلك يفيد رجحان جانب الوعد على جانب الوعيد وتاسعها ان هذا العاصي لما اتى بما هو احسن
الطاعات وهو الايمان ولم يات بما هو اقبح القبائح وهو الكفر فاتى في طبقة الخيرات بما هو الغاية والاكمل

واتى في طبقة الشر لا بما هو الغاية والاكمل بل بما هو دون الوسط والرجل اذا كان له عبد ثم
اتى عبده باعظم انواع الخدمة والطاعة ثم اتى في باب المعاصي والذنوب بمعصية ليست في غاية
القبح بل بما دون الوسط فلو ان المولى رجح تلك المعصية التي هي دون الوسط على تلك الطاعات العظيمة
يعد ذلك السيد والمولى لئيما موذيا بعيدا عن الكرم ولما لم يكن ذلك لائقا بكرم الله واحسانه علمنا ان الرجحان
حاصل لجانب الوعد وعاشرها قال يحيى بن معاذ الرازي اذا كان توحيد ساعة يهدم كفر خمسين سنة فكيف لا يهدم معصية
ساعة الحادي عشر لما كان الكفر لا ينفع معه شيء من الطاعات كان مقتضى العدل ان الايمان لا يضر معه شيء
من المعاصي والا فالكفر اعظم من الايمان فان لم يكن كذلك فلا اقل من رجاء العفو وهذا كلام حسن الثاني عشر
انا بينا ان الله تعالى ان قوله ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء لا يمكن حمله على الصغيرة
ولا على الكبيرة بعد التوبة فلو لم نحمله على الكبيرة قبل التوبة لزم تعطيل الاية اما لو خصصنا عمومات
الوعيد بالكفار لا يلزم التعطيل بل يلزم التخصيص ومعلوم ان التخصيص اهون من التعطيل
الثالث عشر انا لما عارضنا عمومات الوعيد بعمومات الوعد لكن مقصود الحكيم الرحيم من ايجاد الخلق وتكوينهم
هو اظهار الرحمة والتعريض للمنفعة فاما العقاب فانه كالغير مقصود اصلا ومعلوم انه متى وقع
التعارض بين المقصود وبين غيره كان الترجيح لجانب المقصود فعلمنا ان جانب الوعد راجح على جانب
الوعيد وهذه الترجيحات جيدة كاملة في المقصود الرابع عشر ان عمومات الوعد وعمومات الوعيد متعارضة
ولكن الآيات التي نتمسك بها معاشر اهل الحرم على نفي عقاب الفساق خاصة في حق المومنين والآيات
التي تمسكت المعتزلة بها في اثبات الوعيد عامة في حق الكفار والمومنين ومعلوم ان الخاص مقدم
على العام فوجب القول بترجيح الآيات التي نتمسك بها مقابل وعند هذا اظهر سقوط كلمات المعتزلة
بالكلية قالت المعتزلة ترجيح جانب الوعيد اولى ويدل عليه وجوه احدها اتفقت على ان الفاسق
يلعن ويحد على سبيل التنكيل والعذاب والخزي وذلك يدل على انه مستحق للعقاب واذا ثبت انه مستحق للعقاب

الفعل القبيح لا يقال انه عفي فان الانسان اذا لم يظلم احدا لا يقال انه عفي عنه اما اذا كان له ان
يعذبه فترك ذلك التعذيب يقال انه عفي عنه ولهذا قال تعالى وان تعفوا اقرب للتقوى وانه
انه تعالى قال وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفوا عن السيئات فلو كان العفو عبارة عن اسقاط
العقاب عن التائب لكان ذلك تكرارا من غير فائدة فعلم ان العفو عبارة عن اسقاط العقاب
عمن يحسن عقابه وذلك هو المطلوب الحجة الثانية الآيات الدالة على كونه عافيا وعفوا وغفارا وغافر
غافر الذنب وقال وربك الغفور ذو الرحمة وقال واني لغفار لمن تاب وقال غفرانك ربنا والمغفرة
ليست عبارة عن اسقاط العقاب عمن لا يجوز عقابه فتعين ان يكون عبارة عن اسقاط العقاب
وانما قلنا ان القسم الاول باطل لانه تعالى ذكر صفة المغفرة في معرض الامتنان على العباد ولو حملناه على
الوجه الاول لم يبق هذا المعنى لان ترك القبيح لا يكون احسانا الى العبد بل يكون كانه احسن الى نفسه ان على
مذهب الخصم لو فعله لاستحق الذم ولما بطل ذلك تعين حمله على الثاني فان قيل لم لا يجوز حمل العفو والمغفرة
على تأخير العقاب عن الدنيا الى الآخرة [illegible] على ان العفو مستعمل في تأخير العذاب عن الدنيا قوله تعالى
في قصة اليهود ثم عفونا عنكم من بعد ذلك وليس المراد اسقاط العقاب بل هو تأخيره الى الآخرة الى الآخرة
وكذا قوله تعالى وما اصابكم من مصيبة فبما كسبت ايديكم ويعفوا عن كثير انه تعالى قد يجعل المصائب اما على جهة الابتلاء
او على جهة العقوبة المعجلة بسبب ذنوبهم ولكنه لا يجعل الابتلاء والعقاب على كثير اي لو شاء اهلكهم ثم انه تعالى لا
يهلك على كثير من الذنوب [illegible] العفو اصله من عفى اثره اي ازاله واذا كان كذلك وجب ان يكون
مسمى العفو هو الازالة ولهذا قال تعالى فمن عفي له من اخيه شيء وليس المراد منه التأخير الى وقت معلوم بل
المراد منه هو الاسقاط المطلق ويدل عليه ان العفو لا يفيد التأخير ان الغريم اذا اخر المطالبة لا يقال انه
عفى عنه ولو اسقط يقال انه عفى عنه فثبت ان العفو لا يمكن تفسيره بالتأخير الحجة الثالثة الآيات الدالة
على كونه رحمانا ورحيما والاستدلال بها ان رحمته اما ان يظهر بالنسبة الى المطيعين الذين يستحقون الثواب

او الى العصاة الذين يستحقون العقاب والاول باطل لان رحمته اما ان يكون عبارة عن انه تعالى اعطاهم الثواب
الذي هو حقهم او عبارة عن انه تفضل عليهم بما هو ازيد من حقهم والاول باطل لان اداء الواجب لا يسمى رحمة
الا ترى ان من كان له على انسان مائة دينار واخذها منه قهرا لا يقال في مثل هذا الاعطاء انه رحمة والثاني باطل
لان المكلف صار بما اخذه من الثواب الذي هو حقه كالمستغني فتلك الزيادة تسمى زيادة في الانعام ولا تسمى
رحمة الا ترى ان السلطان اذا اعطى الوزير مملكة ثم ضم الى تلك المملكة ملكا اخرى لا يقال لهذه الزيادة
انها رحمة بل يقال انه ادنى الانعام عليه [illegible] وهو ان رحمته انما يظهر بالنسبة الى من يستحق
العقاب فاما ان يكون رحمة لانه ترك التعذيب الغير المستحق او لانه ترك التعذيب المستحق والاول باطل والا
لكان كل فرد ظالم رحيما لاجل انه ترك الظلم او لاجل انه ترك الزيادة على ذلك الظلم الذي فعله ولما بطل هذا
بقي ان يكون رحيما لانه ترك التعذيب المستحق وذلك لا يتحقق في حق صاحب الصغيرة ولا صاحب الكبيرة بعد التوبة على
مذهب الخصم لان عذابهما قبيح فبقي ان رحمته انما يظهر بالنسبة الى صاحب الكبيرة قبل التوبة وهو المطلوب فان قيل لم
لا يجوز ان يكون رحمة لاجل ان الخلق والتكليف والرزق كلها بفضل ورحمة ولاجل انه تعالى يخفف عن عقاب صاحب
الكبيرة قلنا اما الاول فهو بعينه كونه رحيما في الدنيا فاين رحمته في الآخرة واما الثاني فعند المعتزلة التخفيف عن
العذاب المستحق غير جائز فاذا حملنا الآية عليه ثبت جواز التخفيف واذا ثبت هذا ثبت جواز العفو عن الكل
لانه لا قائل بالفرق الحجة الرابعة قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وجه
الاستدلال ان قوله لمن يشاء لا يجوز ان يتناول صاحب الصغيرة ولا صاحب الكبيرة بعد التوبة فتعين حمله
على صاحب الكبيرة قبل التوبة وهو المطلوب انما قلنا انه لا يجوز حمله على صاحب الصغيرة ولا على صاحب الكبيرة
بعد التوبة لوجوه الوجه الاول ان قوله ان الله لا يغفر ان يشرك به معناه انه لا يغفره تفضلا لانه بالاجماع
يغفره استحقاقا وذلك عند التوبة واذا كان كذلك لزم ان يكون قوله ويغفر ما دون ذلك تفضلا حتى يكون
النفي والاثبات متوجهين الى شيء واحد الا ترى انه لو قال فلان لا يتصدق بمائة دينار ويعطي العشرة لمن يستحقها كان

الكلام فاسدا ولو قال لا تفضل بالمائة وتفضل بالعشرة كان منتظما ولما كان غفران صاحب الصغيرة وصاحب
الكبيرة بعد التوبة واجبا امتنع حمل الآية عليها فتعين حملها على صاحب الكبيرة بعد التوبة وثانيها انه
لو كان قوله ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء معناه انه يغفر المستحقين للمغفرة كالتائبين واصحاب الصغائر
لم يبق لتمييز الشرك مما دونه معنى لانه تعالى كما يغفر ما دون الشرك عند الاستحقاق لا يغفره عند عدم
الاستحقاق فكذلك يغفر الشرك عند الاستحقاق ولا يغفره عند عدم الاستحقاق فلم يبق للتقسيم
والتمييز فائدة [illegible] ان غفران صاحب الصغيرة وصاحب الكبيرة بعد التوبة واجب فالواجب لا يجوز تعليقه
بالمشيئة لان المعلق على المشيئة هو الذي ان شاء فعله وان شاء تركه والواجب هو الذي لا بد من فعله
شاء ام ابى والمغفرة المذكورة في الآية معلقة على المشيئة فلا يجوز ان يكون المراد من المغفرة المذكورة
في الآية مغفرة التائب وصاحب الصغيرة واعلم ان هذه الوجوه باسرها الزامات مبنية على قول المعتزلة
انه يجب غفران التائب وصاحب الصغيرة ونحن لا نقول بذلك [illegible] وعلى الاعتماد انه قوله ويغفر
ما دون ذلك يفيد القطع بانه يغفر ما سوى الشرك وذلك يندرج فيه الصغيرة والكبيرة بعد التوبة
وقبل التوبة الا ان غفران كل هذه الاقسام الثلاثة يحتمل قسمين لانه يحتمل ان يغفرها كلها لكل احد وان يغفر
كلها للبعض دون البعض فقوله ويغفر ما دون ذلك يدل على انه تعالى يغفر كل تلك الاشياء لا للكل بل للبعض
وهذا الوجه هو اللائق باصولنا فان قيل لم لا ان المغفرة تقتضي ان لا يعذب العصاة في الآخرة [illegible] ان
المغفرة اسقاط العقاب واسقاط العقاب اعم من اسقاطه دائما او لا دائما واللفظ الموضوع بازاء القدر
المشترك لا اشعار له بكل واحد من ذينك القيدين فاذا لفظ المغفرة لا دلالة فيه على الاسقاط الدائم [illegible]
هذا فيقول لم لا يجوز ان يكون المراد ان الله تعالى لا يؤخر عقوبة الشرك عن الدنيا لكنه يؤخر عقوبة ما دون
الشرك عن الدنيا [illegible] كيف يجوز هذا ونحن لا نشاهد انه مزيد للكفار في عقاب الدنيا على المؤمنين
لانا [illegible] تقدير الآية ان الله لا يؤخر عقاب الشرك في الدنيا لمن يشاء ويؤخر عقاب ما دون الشرك في الدنيا

لمن يشاء فحصل بذلك تخويف كلا الفريقين لان كل الكفار والفساق يجوزون ان يعجل عقابهم في الدنيا وان كان
لا يفعل ذلك بكثير منهم سلمنا ان الغفران عبارة عن الاسقاط على سبيل الدوام فلم قلتم انه
لا يمكن حمله على مغفرة التائب ومغفرة صاحب الصغيرة واما الوجوه الثلاثة الاول فهي مبنية على اصول
المعتزلة وانتم لا تقولون بها وهي الوجوب على الله تعالى واما الوجه الرابع فلا نسلم ان قوله ما دون
ذلك يفيد العموم والدليل عليه انه يصح ادخال لفظي الكل والبعض عليه على البدل مثل ان يقال
ويغفر كل ما دون ذلك ويغفر بعض ما دون ذلك ولو كان قوله ما دون ذلك يفيد العموم لما
صح ذلك سلمنا انه للعموم ولكننا نخصصه بصاحب الصغيرة والتائب لان الآيات الواردة
في الوعيد كل واحد منها مختص بنوع واحد من الكبائر مثل القتل والزنا فهذه الآية متناولة لجميع
المعاصي والخاص مقدم فآيات الوعيد وجب ان تكون مقدمة على هذه الآية والجواب عن
السؤال الاول انا اذا حملنا المغفرة على تأخير العقاب وجب بحكم الآية ان يكون عقاب الكافر
في الدنيا اكثر من عقاب المؤمنين والا لم يبق في هذا التفصيل فائدة ومعلوم انه ليس كذلك بدليل
الاستواء والمشاهدة ويدل عليه قوله تعالى ولولا ان يكون الناس امة واحدة لجعلنا لمن يكفر بالرحمن
لبيوتهم سقفا قوله لم قلتم ان قوله ما دون ذلك يفيد العموم قلنا لان قوله ما يفيد الاشارة الى
الماهية الموصوفة بانها دون الشرك وهذه الماهية ماهية واحدة نوعية وقد حكم بانه يغفرها ففي كل صورة
يتحقق فيها هذه الماهية وجب تحقق الغفران فثبت انه للعموم ولانه يصح استثناء اي معصية كانت
منها وعند الخصم صحة الاستثناء تدل على العموم قوله آيات الوعيد اخص من هذه الآية قلنا لكن
هذه الآية اخص منها لانها تفيد العفو عن البعض دون البعض وآيات الوعيد تفيد حصول الوعيد للكل
ولانا بينا ان جانب الوعد اولى بالترجيح [illegible] ان تمسك بعمومات الوعد وهي كثيرة فان
عارضوا بعمومات الوعيد فالترجيح ما تقدم [illegible] انا نستقيم الله لا الا ان شاء الله تعالى

استحقاق زایل باشند معا باید که هر دو مزیل حاصل باشند معا پس لازم آید که آن هر دو استحقاق زایل باشند معا
و حاصل باشند معا و این محالست و اگر هر دو زوال متقارن نباشند بلکه متعاقب باشند و این هم محالست
لان المغلوب بعد صیرورته مغلوبا لا یعود غالبا وجه دوم آنست که چون ده جزو را از ثواب پیشین از
بیست جزو عقاب طاری ده جزو را دفع کند و این محال باشد زیرا که این بیست جزو استحقاق عقاب
طاری همه متساوی اند در ماهیة و بسبب آن ده جزو استحقاق ثواب پیشین با هر یکی از افراد این
بیست جزو طاری برابرست فلیس تاثیر العشرة السابقة فی ازالة احدی العشرتین من العشرین الطاری
اولی منه تاثیرها فی ازالة العشرة الثانیة والا لزم ترجیح الممکن من غیر مرجح وهو محال فیلزم ان یکون
العشرة السابقة مزیلة لکل واحد من العشرتین الطاریتین وهو محال او لا تؤثر فی شیء من العشرین الطاری
فح یبطل حکم الموازنة واما قول دوم و آن آنست که الطاری یدفع الباقی و لا یزید والباقی لا یبطل من
الطاری شیئا و آن مذهب ابوعلی جبائی است هم باطلست زیرا که لازم آید که حال آنکس که هزار سال خدا را
پرستیده باشد پس یکبار قدح خمر بخورد همچنان باشد که هرگز خدا را نپرستیده باشد و این باطلست ببدیهة
عقل و السمع قوله تعالی فمن یعمل مثقال ذرة خیرا یره پس چون این ثواب معدوم شود زایل و دفع هیچ جزو
از اجزاء عقاب طاری نکند پس الجزء معدوم را هیچ اثر نماند در تحصیل ثواب و نه در دفع عقاب و این
برخلاف آیتست و چون این درست شد که موازنه چنانکه ابوهاشم میگوید باطلست و عدم موازنه چنانکه
ابوعلی جبائی میگوید و این هر دو قول مذهب احباطست معلوم شد که احباط باطلست و معلوم شد که فاسق
بعد صدور الفسق منه ثواب ایمان و طاعت او باقی است پس درست شد که فاسق مستحق عقابست یا اگر
مستحق عقابست لکنه هم مستحق ثواب او هم باقیست و چون این مقدمه درست شد گوئیم لابدست که این کس
ثواب یابد و این از دو حال بیرون نبود یا نخست بهشت درآید و بعد ر طاعت ثواب یابد از بهشت
بیرون آید و بدوزخ درآید و این قول باطلست باجماع امت یا نخست بدوزخ درآید و بعد قدر گناه عقاب یابد

انگاه

انگاه از دوزخ بیرون آید و به بهشت درآید و این عین مطلوبست [illegible] و اما شبهه
[illegible] آنست که تمسک میکنند بآیاتی که در وی لفظ خلود هست چنانکه فجزاؤه جهنم خالدا و میگویند معنی خلود
دوام باشد و جواب ازین بوجوه [illegible] قوله تعالی وما جعلنا لبشر من قبلک الخلد افان مت فهم الخالدون
ولا شبهة فی ان من کان قبله قد جعل الله لهم لبثا فی الدنیا فلو کان الخلود عبارة عن اللبث فقط
لما کان لهذه الآیة معنی وثانیها انه یصح تاکیده بلفظ التابید فیقال خالدین فیها ابدا و نص اهل
اللغة علی ان قوله ابدا تاکید لمعنی الخلود فلولا ان لفظ الخلود لا یفید الدوام والا لم یصح تاکیده بما یفید
الدوام [illegible] انه یصح ان یستثنی من الخلود ای مدة اراد فیقال لهم ای لدون الا کذا و
کذا ولولا ان الخلود للدوام والا لما یصح ذلک شبهه دوم تمسک کرده اند بدین آیت وما هم عنها
بغائبین [illegible] آنست که لازم که خلود دوام است و چرا روا نبود که خلود طول
مکث باشد و الدلیل علیه ان یقال ان فلانا محبوس مخلدا او هذا وقف مخلد ولیس المراد منه الا
طول المکث [illegible] عن الشبهة الثانیة من وجهین الاول ان قوله تعالی وما هم عنها بغائبین عاید الی الفجار
ونحن نقول بموجبه فان عندنا جملة الفجار ومجموعهم لا یغیبون عن النار لان الکفار لا یخرجون منها
واذا لم یخرج الکافر منها لم یغب مجموع الفجار عنها الوجه الثانی وهو قوله ان الابرار لفی نعیم وان
الفجار لفی جحیم یقتضی کون الابرار فی ای الان فی النعیم وکون الفجار فی ای الان فی الجحیم ومعلوم ان ذلک
باطل فعلمنا ان المراد کونهم کذلک بحکم الوقوع فکذا قوله وما هم عنها بغائبین محمول علی الاستحقاق فح
یقول بموجبه الا ان الله تعالی یعفو عنهم ویخرجهم بفضله ورحمته من النار والله اعلم [illegible]
[illegible] فی شفاعة نبینا محمد العربی علیه الصلوة والسلام هیچکس را از امت خلاف نیست در ثبوت شفاعت
محمد علیه السلام لکن معتزله میگویند تاثیر شفاعت در زیادتی منفعت مطیعانست و ما میگوئیم هم در زیادتی
منفعت هست و هم در اسقاط از عاصیان هست و دلایل بسیارست [illegible] آنست که خداوند تعالی محمد را

عليه الصلوة والسلام فرمود که آمرزش خواه برای جمله مؤمنین و مؤمنات واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات
وچون درست شده است بدلیل قاطع که فاسق مومن است پس فاسق در تحت آیه درآید و هر کسی که چیزی
بخواهد البته بخواهد هر آینه مرید حصول آن چیز باشد پس معلوم شد بدین آیه که محمد مرید آمرزش جمله گناهکاران
است آنگاه آفریدگار تعالی فرمود ولسوف يعطيك ربك فترضى چنانکه هرگز که راضی نشوی چیزی آیت
نخستین که محمد خواهان آمرزش عاصیان است و با آیت دوم معلوم شد که هرچه مراد محمد باشد خدای تعالی
بدهد از هر دو مقدمه لازم آید که آفریدگار تعالی گناه عاصیان را ببرکت قول محمد علیه الصلوة والسلام ببخشد

دليل دوم قوله تعالى يوم نحشر المتقين الى الرحمن وفدا ونسوق المجرمين الى جهنم وردا لا يملكون الشفاعة
الا من اتخذ عند الرحمن عهدا فنقول ليس في ظاهر الآية ان المقصود منها ان المجرمين لا يملكون الشفاعة
لغيرهم او ان غيرهم لا يملكون الشفاعة لهم لان الفعل كما يحسن اضافته الى الفاعل يحسن ايضا اضافته الى
المفعول الا انا نقول حمل الآية على الوجه الاول غير جائز لان حملها عليه يجري مجرى ايضاح الواضحات
فان كل احد يعلم ان المجرمين ياتون الى جهنم وردا لا يملكون الشفاعة لغيرهم فتعين حمل الآية على الوجه الثاني
اذا ثبت هذا فنقول الآية دالة على حصول الشفاعة لاهل الكبائر لانه قال عقيبه الا من اتخذ عند الرحمن
عهدا فهذا يقتضي والتقدير ان المجرمين لا يستحقون ان يشفع لهم غيرهم الا اذا كانوا قد اتخذوا عند
الرحمن عهدا وهذا يقتضي ان كل من اتخذ عند الرحمن دخل تحت هذه الآية ولهذا روي عن ابن عباس
رضي الله عنهما انه قال ذلك العهد عهد لا اله الا الله اقصى ما في الباب ان يقال اليهود اتخذ عند الرحمن عهدا
وهو الايمان بالله فوجب دخول تحت الآية لكنا نقول العام بعد التخصيص حجة فيما عداه

دليل سوم
فرمود در حق ملائکه ولا يشفعون الا لمن ارتضى وصاحب الكبيرة مرتضى عند الله لانه مرتضى بحسب ايمانه وتوحيده
ومتى صدق عليه انه مرتضى في الصفة الفلانية صدق عليه انه مرتضى لانه متى صدق المركب صدق المفرد
واذا كان كذلك وجب ان لا يدخل تحت قوله الا لمن ارتضى والاستثناء من النفي اثبات فوجب ثبوت الشفاعة

فان

فان قيل الكلام على هذا الاستدلال من وجهين الاول ان الفاسق ليس بمرتضى فوجب ان لا يكون اهلا
لشفاعة الملائكة انما قلنا انه ليس بمرتضى لانه ليس بمرتضى بحسب فسقه ومن صدق عليه انه ليس بمرتضى
بحسب فسقه صدق عليه انه ليس بمرتضى بعين ما ذكرتم وحينئذ يكون داخلا تحت النفي الثاني اما حمل الآية على ان
المراد ولا يشفعون الا لمن ارتضى الله شفاعته بدليل قوله تعالى من ذا الذي يشفع عنده الا باذنه
وقوله تعالى لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون فلم قلتم ان الله ارتضى شفاعة الفاسقين وهذا اول
المسئلة والجواب عن الاول انه ثبت في العلوم العقلية ان المهملتين لا تتناقضان فقولنا زيد عالم
زيد ليس بعالم لا يتناقضان لاحتمال ان يكون المراد عالما بالفقه غير عالم بالكلام وكذا قولنا
الفاسق مرتضى الفاسق ليس بمرتضى لا يتناقضان لانه مرتضى بحسب دينه ليس بمرتضى بحسب افعاله اذا
عرفت هذا فنقول ثبت انه مرتضى بحسب اسلامه وثبت انه لما صدق انه مرتضى بحسب دينه فقد صدق
انه مرتضى والمستثنى هنا هو القدر وكل من صدق عليه هذا القدر وجب ان يكون داخلا في الاستثناء و
خارجا من المستثنى منه ويلزم من هذا ان يقال الفاسق من اهل الشفاعة والجواب عن السؤال الثاني انا ان
حملنا الآية على ما ذكرتم كان المرتضى هو شفاعة الشافع وان حملناها على ما ذكرناه كان المرتضى فعلا من
افعال المشفوع له فقوله الا لمن ارتضى تقديره الا لمن ارتضاه والضمير ان يكون عائدا الى اقرب المذكورين
واقرب المذكورين في هذه الآية هو المشفوع له والمشفوع له واما الشافع فهو ابعدهما فوجب حمل الآية على ما قلنا

دليل چهارم فرمود فما تنفعهم شفاعة الشافعين میفرماید که شفاعت در حق کافر سود مند نباشد پس باید که در حق
مؤمن سودمند باشد لان تخصيص الشيء بالذكر يدل على ان ما عداه بخلافه دليل پنجم قوله عليه الصلوة والسلام
شفاعتي لاهل الكبائر من امتي ما معتزله را درین مسئله شبهه هست شبهه نخستین قوله تعالى واتقوا
يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا و استدلال بدین آیه از سه وجه است وجه اول آنست که فرمود لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولو
اثرت الشفاعة في اسقاط العقاب لكان اجزت نفس عن نفس وجه دوم ولا يقبل منها شفاعة واين نکره است در سیاق

خلاف در آنچه دلیل سمعی مفید یقین باشد یا نه قومی میگویند دلیل سمعی البته مفید یقین نبود زیرا که دلیل سمعی موقوف
بر ده مقدمه که هر یک ظنی است و هر چه موقوف باشد بر ظنی هم ظنی باشد بیان آنکه دلیل سمعی موقوف بر ده
مقدمه ظنی اینست مقدمه نخستین که دلیل سمعی موقوفست بر نقل لغات و نقل لغات بر طریق احادست
زیرا که راوی آن لغتها علمای لغت اند چون خلیل و اصمعی و ابو عبیده و ابن الاعرابی و باتفاق این قوم معصوم نیستند
و روایت احاد از قومی که معصوم نباشند مفید یقین نبود بلکه مفید ظن باشد مقدمه دوم آنست که تمسک
بدلایل لفظی موقوفست بر نحو و اصول نحو منقولست بروایات احاد مثل آنچه کوفیان در اکثر مواضع تکذیب روات
بصریان کنند و بصریان تکذیب روات کوفیان کنند و اما تعاریج نحو مسیاست بدلایلی سخت ضعیف و چون تمسک بدلایل
موقوف باشد بر نحو و درست شد که فروع و اصول نحو ظنی است پس مقصود حاصل شد مقدمه سوم آنست که تمسک بدلایل
لفظی موقوفست بر نفی اشتراک زیرا که بتقدیر وقوع اشتراک روا بود که مراد ازین آیت و ازین خبر نه این
معنی باشد که ما متعین کرده ایم بلکه مراد معنی دیگر بود پس تعیین این معنی موقوف نفی اشتراک باشد لکن
نفی اشتراک ظنی است مقدمه چهارم آنست که تمسک بدلایل لفظی موقوفست بر آنکه الاصل حمل اللفظ
علی الحقیقه زیرا که اگر این اصل مقرر نبود روا باشد که مراد ازین لفظ این نباشد که حقیقت است بلکه آنکه مجازست
و فی المجازات کثیره پس هیچ معنی متعین نشود لکن این که الاصل فی الکلام حمله علی الحقیقه مقدمه ظنی است
مقدمه پنجم تمسک بدلایل لفظی موقوفست بر نفی حذف و اضمار زیرا که اگر حذف و اضمار جایز بود روا بود
که نفی اثبات باشد و اثبات نفی لکن حذف در قرآن بسیار است میفرماید که لا اقسم بیوم القیمه و نیز مفسران
حذف حکم لا میکنند و میفرمایند ما منعک ان لا تسجد و میفرماید قل تعالوا اتل ما حرم ربکم علیکم ان لا تشرکوا
به شیئا میگویند مراد آنست که اتل ما حرم ربکم علیکم ان تشرکوا به شیئا زیرا که ترک شرک حرام نیست بلکه شرک
حرام است و اما اضمار چنانکه میفرماید یبین الله لکم ان تضلوا میگویند تقدیر آنست که یبین الله لکم
ان لا تضلوا این چنین حذف و اضمار نفی اثبات میشود و اثبات نفی میشود پس جمله دلایل سمعی ظنی شود مقدمه

ششم آنست که معانی سخن بسبب تقدیم و تاخیر متغیر میشود و تقدیم و تاخیر در قرآن و اخبار بسیار نقل
کرده شود پس نفی او مظنون بود نه مقطوع مقدمه هفتم شرط تمسک بعمومات قرآن و اخبار
عدم مخصص است زیرا که بر آن تقدیر که مخصصی در محل نزاع موجود بود دلیل باقی نماند زیرا که عدم
مخصص مظنون بود نه مقطوع زیرا که آنچه در وسع عاقل باشد این باشد که بگوید هیچ مخصصی نیافتیم بعد
التأمل التام نباید حکم کند بعدم مخصص و عدم العلم بالشیء لا یفید العلم بعدم الشیء بل ظن ضعیف حاصل شود
مقدمه هشتم شرط تمسک در اثبات احکامی که قابل نسخ بود آنست که ناسخی طاری نشده باشد لکن عدم نسخ
مظنون باشد نه مقطوع چنانکه در نفی مخصص تقریر کردیم مقدمه نهم شرط تمسک بدلیل سمعی آنست که دلیل
دیگر سمعی که معارض او بود نبود لان بتقدیر ذلک المعارض لابد فیه من الرجوع الی الترجیحات التی لا تفید الا الظن
لکن العلم بعدم ذلک المعارض السمعی مظنون لا معلوم مقدمه دهم شرط تمسک بدلیل سمعی عدم معارض عقلی قاطع
لان بتقدیر قیام المعارض العقلی لابد من صرف الدلیل السمعی عن ظاهره و حج یخرج عن کونه دلیلا لکن عدم المعارض
العقلی مظنون لا مقطوع فان اقصی ما فی الباب ان لا یعرف الانسان له معارضا عقلیا لکن عدم العلم لا یفید
العلم بالعدم پس ثابت شد که دلایل سمعی موقوفست بر ده مقدمه ظنی و المبنی علی الظنی ظنی پس ثابت شد که
دلایل سمعی بعضی از قراین احوال که مشاهده شود یا منقول باشد بنقل متواتر منضم شود چنانکه بقوت آن قراین
آن دلایل سمعی مفید یقین شود و بالله التوفیق المسئله [illegible] فی الامامه
پیش از آنکه در مطلوب شروع کنیم تفصیل مذهب بیاریم [illegible] را در وجوب امامت دو قول
است قول اول و آن اختیار اکثر امت آنست که نصب امام واجبست قول دوم آنست که واجب نیست اصلا
آن قوم که میگویند نصب امام واجبست دو طایفه اند اول میگویند معرفت وجوب نصب امام سمعی است و این قول جمهور
اصحاب ماست و قول اکثر معتزله و زیدیان و طایفه دوم آنکه معرفت وجوب نصب امام عقلی است و این طایفه هم
دو گروه اند [illegible] آن قوم که میگویند ما بعقل میدانیم که بر ما واجبست که از برای خود پیشوایی نصب کنیم زیرا

که نصب کردن پیشوا مفید دفع ضرر است و دفع ضرر از نفس واجب عقلا و این قول الجبائی و جاحظ و ابو القاسم کعبی
و ابو الحسین بصری است طایفه دوم میگویند بر خدای تعالی واجب است نصب امام کردن از برای مکلفان
و این با قوال بسیار منشعب میشود قول اول قول ملاحده لعنهم الله است و اسمعیلیه و ایشان میگویند طریق
معرفت خدای تعالی امام است پس بر خدای تعالی واجب است که نصب کند امامی تا خلق را معرفت خدای تعالی
تعلیم کند اینست ظاهر قول این طایفه و اگر چه از راه حقیقت ایشان منکر این همه اند قول دوم قول
اثنا عشریان است و ایشان میگویند خلق را در معرفت خدای تعالی بهیچ امام و معلم حاجت نیست لکن
بر خدای تعالی واجب است نصب امام کردن تا او لطف باشد مکلفان را در ادای واجبات عقلی و احتراز
کردن از قبایح عقلی قول سوم قول طوایف دیگر است که گویند بر خدای تعالی واجب است نصب امام کردن
تا خلق را تعلیم کند آنچه تعلق دارد بمفاسد و مصالح ایشان مثل اغذیه و ادویه و حرف و صناعات و لغات
و امثال اینها این همه تفصیل قول آن جماعت است که گفتند نصب امام واجب مطلقا ... که گویند نصب
امام علی الاطلاق واجب نیست سه طایفه اند اول ابو بکر اصم میگوید در وقت فتنه و ظهور ظلم نصب
امام واجب است تا دفع شر کند از خلق و در وقت ظهور عدل و انصاف نصب امام واجب نیست
... دوم خوارج اند که میگویند در وقت ظهور فتنه نصب امام واجب نیست زیرا که روا باشد که بسبب نصب
معین مردمان متمرد شوند از طاعت او و فتنه زیاده شود اما در وقت آسایش و عدم تشویش و فتنه نصب
امام واجب بود ... میگویند نصب امام در هیچ وقت واجب نیست البته ... تفصیل مذاهب در
وجوب نصب امام اما آن قوم که میگویند که وجود امام واجب است خلاف کرده اند در آنچه طریق تعیین امام چیست
قول اول و آن قول روافض است آنست که طریق تعیین امام نص است از خدا و رسول قول دوم
و آن قول زیدیه است آنست که طریق تعیین امام یا نص باشد چنانکه در حق علی و حسن و حسین بود یا دعوت
و خروج بشرط آنکه فاطمی باشد و عالم و زاهد قول سوم قول جمله اصحاب ماست و قول جمله معتزله آن است

که طریق تعیین امام یا بیعت است چنانکه در حق ابو بکر یا آنکه امام او را ولی عهد خود کند چنانکه در حق عمر
که ابو بکر او را ولی عهد خود کرده است ... امت را اختلاف است که امام حق بعد از رسول که بود جمله اصحاب ما
و معتزله میگویند ابو بکر بود و جمله شیعه میگویند علی بود و جماعتی در عهد خلافت عباسیان ظاهر
شدند و گفتند عباس بود ... بر صحت امامت ابو بکر آنست که اجماع امت است که امام بعد از
پیغمبر صلی الله علیه و آله و سلم یا ابو بکر بود یا علی یا عباس و روا نبود که امام علی بوده باشد یا عباس
پس متعین شد که ابو بکر باشد و الا حق از قول جمله امت بیرون باشد و این روایت ... این دلیل
به مقدمه حاجت ... آنست که اجماعست که امام بعد از رسول یکی از این سه کس بود ...
... انصار پس از خلافت ابو بکر در این نزاع میکرده اند و میگفته اند ...
لکن ابو بکر با ایشان مناظره کرد و ایشان از آن قول رجوع کردند و آن قول باجماع جمله امت وفات
و هر کس که او در کتب سیر نگریسته باشد یقین شود او را که هیچ کس بعد از پیغمبر از امت دعوی امامت
هیچ کس نکرده اند مگر دعوی امامت این کس ... آنست که روا نبود که امام بعد از محمد
علی باشد یا عباس برین دلیل گفتن بر صحت این مقدمه بناست بر دو مقدمه دیگر و آن آنست که
بر آن تقدیر که امامت حق علی بوده باشد علی از محاربت و منازعت کردن با ابو بکر عاجز نبود ...
برین آنست که علی در غایت شجاعت بود و فاطمه و حسن و حسین با غایت علو منصب ایشان با وی بودند و عباس
که عم محمد بود با وی بود و در اخبار چنین آمده که عباس علی را گفت امدد یدک ابایعک حتی یقول الناس بایع عم
رسول الله ابن عمه فلا یختلف علیک اثنان و زبیر شمشیر کشیده بود و میگفت بخلافت ابو بکر راضی نشوم ... که زبیر
بود و آمده بود و میگفت ای بنی هاشم یا بنی عبد مناف ان لی علیکم ... و الله لاملان ... خیلا و رجلا و جمله انصار خصم ابو بکر بودند
بسبب خلافت که ایشان طالب خلافت بودند و ابو بکر بنزاع ایشان از آن خلافت دفع کرد و اگر خلافت حق علی بودی
لابد بودی که انصار گفتندی چون تو ما را از خلافت دفع کردی ما نیز نگذاریم که تو خلافت بظلم از علی بستانی.

با تسلسل و این هر دو محال است پس باید که جواز فعل خطا در حق امام حاصل نباشد و چون این جواز حاصل نباشد واجب
العصمه باشد پس درست شد در اثبات وجود امام و اثبات عصمت او و عین این دلیلست که در اثبات صانع ا
و در اثبات وجوب وجود او و چون این هر دو اصل معلوم کرده شد درست شد که لابد است از وجود امام واجب العصمه
اما مقدمه دوم و آن آنست که چون امامی باید واجب العصمه باید که آن امام علی باشد و تقریر این سخن بنا بر دو
مقدمه است و آن آنست که اجماع امت حجت است و دلیل برین آنست که معلوم شد که روزگار خالی از امت
از منصب واجب العصمه نیست پس هرگاه که جمله امت اتفاق کنند بر چیزی قول آن امام واجب العصمه در میان قول
کل امت حاصل باشد و قول او جز بر حق نبود پس قول کل امت باید که حق باشد و چون این مقدمه درست شد
گوئیم اجماع هست که امام بعد از پیغمبر یا ابو بکر بود یا عباس یا علی و اجماع امت است که ابو بکر و عباس
واجب العصمه نبودند و به دلیل عقلی معلوم شد که امام باید که واجب العصمه باشد پس باید که ابو بکر و عباس
امام نباشند و چون این هر دو شخص امام نباشند باید که علی امام باشد که اگر علی امام نبود پس حق از کل امت
بیرون باشد و ما درست کردیم که اینچنین است پس درست شد که امام بعد از محمد علی بود و امامت
غیر علی باطل بود و هم بدین طریق امامت یازده فرزندش درست کنند و اعتماد اکثر روافض در اثبات
امامت علی دلیل سیم است که میگویند پیغمبر علیه الصلوة والسلام بنص جلی تعیین امامت علی کرد و این
نص جلی بنقل متواتر بما رسیده و دلیل بر حصول آن تواتر آنست که خبر متواتر از وقایع گذشته
مشروط باشد به سه شرط شرط اول آنست که مخبران در کثرت و تباعد دیار چنان باشند که در عقل ممتنع
اتفاق ایشان بر دروغ شرط دوم آن باشد که خبر ایشان از امری محسوس باشد [illegible]
و آن آنست که حال هر طبقه از طبقات مخبران در اعصار گذشته هم برین نهج بوده است در کثرت
و امتناع اتفاق بر دروغ و تقریر این هر سه شرط در مسئله نبوت کرده شده است و چون این معلوم گشت
گوئیم آن هر سه شرط در اثبات نص جلی بر امامت علی حاصل است اما شرط اول و آن آنست که مخبران

در کثرت و تباعد دیار بحدی باشند که اجماع ایشان بر دروغ گفتن محال عقلی باشد در این نص
حاصل است زیرا که اثنا عشریان با کثرت ایشان و تباعد دیار ایشان در شرق و مغرب
عالم همه اخبار میکنند از حصول آن نص جلی [illegible] و آن آنست که این خبر از
از مخبر محسوس شده حاصل است زیرا که محمد و علی هر دو شخص محسوس بوده اند و نص کردن [illegible]
[illegible] بر امامت علی علیه السلام هم محسوس است [illegible] و آن آنست که عدد
این مخبران در کثرت و امتناع کردن بر دروغ در کل اعصار گذشته چنین بوده است [illegible] بر ثبوت
شرط آنست که اعتماد ما در اثبات این شرط در دیگر خبرها چون [illegible] و چون محمد علیه السلام [illegible]
آنست که این خبر در بعضی اعصار منتهی شده باشد بروایت آحاد [illegible] امروز معلوم بودی [illegible]
این خبر در قدیم وقت بحد تواتر نبوده اند بلکه آحاد بوده اند و این جمله درست [illegible]
زیرا که اگر روا باشد که این نص جلی در بعضی اعصار گذشته در حد تواتر نبوده بودی امروز ما را معلوم بودی
که در فلان عصر این راویان بحد آحاد بوده اند و چون این معنی معلوم نیست دانستیم که راویان
در جمله اعصار بحد تواتر بوده اند و چون ثبوت این هر سه شرط درین خبر درست شد معلوم گشت که نص
برسبیل تواتر و خبر تواتر مفید علم است پس امامت علی بنص جلی درست شد شبهه سوم آنست که بیعت
که امام بطریق بیعت باطل است و چون طریق بیعت باطل شد باید که ابو بکر امام نبود [illegible] که بیعت باطل
بچهار دلیل دلیل اول آنست که اینجماعت که بیعت میکنند اگر ایشان را این تصرف باشد محال است که ایشان را
قدرت آن بود که کسی دیگر را چنان کنند که او در خلق متصرف شود [illegible] ثابت الی [illegible]
لیقدر علی اثباته لغیره وما یوکد هذا الکلام آنست که اگر این بیعت کنند خواهد که کسی را چنان کرداند که در
تصرف تواند کردن نتوانند چون نمیتوانند که کسی را متصرف کنند که در حق کسی بیعت معقول نیست که
کسی را متصرف کرداند در کل عالم پس معلوم شد که بیعت باطل است

عظیم زیرا که اهل هر مذهب گویند که امام شخصی باشد که بر مذهب ما باشد و از شهر ما باشد و هر کس گوید که این شخص که
من بروی بیعت کرده‌ام از آن دیگر اولیتر است پس معلوم شد که نصب امام بطریق بیعت بودی باشد
مایه فتنه و معلوم است که مقصود از نصب امام دفع فتنه است پس معلوم شد که نصب امام بطریق
بیعت منافی و مناقض آن چیز است که مقصود از نصب امام اوست و چون چنان باشد طریق بیعت باطل
بود دلیل سیوم آنست که منصب امامت از منصب قضا و امارت عظیم‌تر است و چون آحاد را
ممکن نیست ولایت قضا و امارت واجب کردن چگونه ممکن باشد ایشان را تولیت اعظم مناصب کردن
[illegible] آنست که امامت نیابت خدای تعالی و نیابت رسول خدای است و نیابت کسی کردن
جز بدستوری او نتوان کردن پس طریق ثبوت امامت نص باشد نه اختیار امت پس درست شد
بدین دلیل که بیعت طریق نصب امام نیست و طریق امامت ابوبکر جز در بیعت نیست چه بیعت
باطل شد باید که امامت ابوبکر باطل باشد و چون امامت ابوبکر باطل شد لازم آید که امامت علی متعین
باشد لان السنی والشیعی قد اتفقا علی انه لا امام الا احدهما فلما بطلت امامة ابی بکر تعینت امامة
علی رضی الله عنه [illegible] گوییم نیز دیگر که طریق امامت ابوبکر بیعت نیست بلکه نص است
اگر منصوص علیه بودی در روز سقیفه منتظر بیعت نبودی چون منتظر بیعت بود دانستیم که منصوص علیه
نبود [illegible] آنست که امام منصوص علیه باید و چون چنین باشد امام جز علی نباشد دلیل
بر آنکه امام منصوص علیه باید پنج وجه است [illegible] آنست که امام باید که واجب العصمه باشد
چنانکه درست کرده‌ایم و باید که افضل خلق باشد در کل فضایل دینی چنانکه حجت آن تقریر کنیم و باید
که اعلم خلق بود بجمیع علوم دینی و باید که مسلمان باشد فیما بینه و بین الله و طریق معرفت این خصال
جز بنص معلوم نباشد [illegible] صفتی است در باطن و جز خدا بر آن مطلع نبود و همچنین
آنکه گفتیم باید که اعلم خلق باشد زیرا که مقادیر علوم خلق جز خدای نداند و چون درست شد که این

صفات معتبر است در صحت امامت و درست شد که معرفت آن صفات جز بنص ممکن نیست پس معلوم شد که
که طریق نصب امام جز بنص نتواند بود دلیل دوم آنست که هرگز مصطفی صلی الله علیه و آله و سلم از
مدینه بیرون نشد الا شخصی را خلیفه خود کرد در مدینه و معلوم است که سنت این استخلاف آن بود
تا کار رعیت منتظم باشد و خلل بمصالح ایشان راه نیابد و همین معنی بعد از مرگ مهم‌تر است زیرا که
در وقت غیبت اگر اصلاح مهمات کردن دشوارتر باشد ممکن باشد [illegible] ممکن باشد اما بعد از مرگ باصلاح
مهمات مشغول بودن ممکن نیست پس چون پیغمبر علیه الصلوة والسلام در وقت سفر هرگز استخلاف ترک
نکرد بعد الموت همین باشد که ترک استخلاف نکرده باشد دلیل سیوم آنست که سید علیه الصلوة والسلام
گفت انما انا لکم مثل الوالد لولده فاذا ذهب احدکم الی الغائط فلا یستقبل القبلة ولا یستدبرها پس
همچنان که واجب باشد بر پدر که در وقت مرگ شخصی معین را وصی فرزندان خود کند تا ایشان ضایع نمانند
باید که بر پیغمبر واجب باشد در وقت مرگ که شخصی را وصی امت خود کند تا در دین ضایع نشوند [illegible]
آنست که مصطفی صلی الله علیه و سلم در بیان شریعت بدرجه بود که در استنجا کردن چیزی امت را
بیاموخت و معلوم است که منصب امامت اعظم مناصب دین است پس آن پیغمبر که در استنجا کردن چیزی ادب
امت را بیاموزد کی روا بود که از دنیا بیرون شود و در اعظم مهمات و آن امامت است هیچ سخن نفی
و اثبات نگوید [illegible] آنست که مصطفی صلی الله علیه و سلم آنگاه از دنیا بیرون رفت که کار
دین تمام شده بود قال الله تعالی الیوم اکملت لکم دینکم واتممت علیکم نعمتی و امامت اعظم ارکان دین است
پس کار امامت باید که پیشتر از وفات پیغمبر تمام شده باشد و این آنگاه باشد که بر امامت شخصی نص کند پس
بمجموع این دلیلها معلوم شد که امام منصوص علیه باشد از قبل خدای تعالی و رسول خدای و چون این درست شد گوییم
ابوبکر منصوص علیه نبود زیرا که اگر منصوص علیه بودی بایستی که امامت خود را منصوص معین کند نه اختیار زیرا
که باتفاق جمله امت ابوبکر در سقیفه بود لکن متواتر معلوم است که تا قوم بروی بیعت نکردند او دعوی امامت نکرد

پس لازم آید که علی امام باشد و غیر علی امام نباشد مقدمهٔ نخستین در بیان آنکه علی افضل خلقست بعد از رسول صلی الله علیه وسلم
بر صحت این مقدمه چند دلیل است دلیل اول آنست که حق تعالی محمد را فرمود که قل تعالوا ندع ابناءنا وابناءکم و
نساءنا ونساءکم وانفسنا وانفسکم و در اخبار متفق آمده که انفسنا علی بود و محالست که نفس محمد عین نفس علی باشد پس باید
که این سخن مساوات و مماثلت باشد پس هر صفت که محمد را بود باید که مثل آن علی را بوده باشد تا مساوات
حاصل شود ترک [illegible] علی ان الاشتراک فی النبوة لم یحصل فلا جرم خرج هذه من تحت اللفظ پس باید که مساوات
در باقی صفات حاصل باشد لکن اتفاقست که محمد افضل خلق بود پس بحکم مساوات باید که علی افضل خلق بوده باشد لان
المساوی للافضل یجب ان یکون افضل دلیل دوم آنست که در خبر طیر مصطفی صلی الله علیه وآله وسلم گفت
اللهم ائتنی باحب خلقک الیک یأکل معی هذا الطیر و معنی محبت خدای تعالی و بنده را کثرت ثواب است پس بحکم این خبر
باید که علی اکثر ثوابا من جمیع الخلق باشد و مراد از افضل اینست دلیل سوم علی اعلم صحابه بود و اعلم افضل است
و دلیل بر آنکه علی اعلم صحابه بود آنست که موجبات این زیادتی در اول عمر حاصل بوده است آنست که هیچ شک
نیست که علی در غایت ذکاوت و فطنت بود و هیچ شک نیست که او سخت حریص بود در تحصیل علم و از اول [illegible] درو بود
و هیچ شک نیست که از اول عهد کودکی شب و روز با محمد علیه الصلوة والسلام بود و از یکدیگر جدا نبودند و هیچ
شک نیست که هیچ استاد عالم بزرگ کاملتر از محمد نبود و هیچ شک نیست که چون شاگرد در غایت زیرکی باشد
و در غایت حریصی بر تحصیل علم پس استاد باید در غایت علم پس اگر چنین شاگرد با چنان استاد سالهای
بسیار در یک خانه باشند و اگر چنین استاد آن چنان شاگرد را بغایت دوست دارد لابد باشد
که این شاگرد در علم بغایت کمال برسد و این همه مقدمات یقینی است و این معانی در حق ابوبکر موجود
نبود زیرا که ابوبکر بعثت بوقت بزرگی رسید و علم آموختن در وقت صغر بیا باشد که در وقت کبر
[illegible] علی همه روز با محمد علیه السلام بودی و ابوبکر نه چنین بود پس بحکم این مقدمات معلوم شد که علم علی بیشتر بود
از علم جمله صحابه دلیل بر آن حصول این زیادتی در آخر عمر بوده است وجه اول آنست که [illegible] از علی روایت

در فقه و در توحید و عدل و نبوت و معاد دارد هیچ یک از صحابه بعشر آن نقل نیست فاما علم فصاحت معلومست
که بعد کلام الله و کلام رسول هیچ از فصحا و بلغا متقدم و متاخر مثل سخن علی در فصاحت نیست بلکه سخن
او در قوت و استعلا با سخن هیچکس از متقدمان و متاخران نسبت ندارد واما علم تفسیر اکثر [illegible] شاگردان
عبدالله عباس اند و عبدالله عباس شاگرد علی بوده است و این ظاهر است واما علم کلام هیچ خلاف نیست
که آغاز این علم از وی بدید آمد و جمله فرق متکلمان بوی منسوب اند اما معتزله بوی نسبت ظاهر است
واما اشعریان انتساب ایشان بابو الحسن اشعری است و اشعری شاگرد ابو علی جبائی است از معتزله
وانتساب ابو علی بعلی ظاهر است که گفتیم پس انتساب اشعریان هم بطریق بعلی باشد واما که در غایت بعد اند
از دوستی علی آنقدر علم که ایشان را بوده است هم بعلی منسوبست زیرا که اکابر خوارج همه شاگرد علی
بودند و شاگردان او بودند و نافع ازرق و عبدالله اباض و دیگر اکابر خوارج شاگردان ابن عباس
بودند و ابن عباس شاگرد علی بود پس بدین طریق معلوم شد که جمله فرق متکلمان اسلام همه شاگردان علی
بوده اند و معلوم است که اشرف طوایف اسلام متکلمانند زیرا که [illegible] فاضلتر است پس
اشرف طوایف اسلام همه شاگردان علی ابن ابی طالب اند واما در علم فقه [illegible] بود که گفت والله
لو کسرت لی الوسادة ثم جلست علیها لقضیت بین اهل التوریة بتوریتهم واهل الانجیل بانجیلهم و بین اهل
الزبور بزبورهم و بین اهل الفرقان بفرقانهم والله ما من آیة انزلت فی بر او بحر او سهل او جبل ولا سماء
ولا ارض ولا لیل ولا نهار الا وانا اعلم فیمن نزلت وفی ای شیء نزلت اگر سایلی گوید ابو هاشم درین
طعنی کرده است و گفته است حکم کردن بتوریة روا نبود زیرا که توریة منسوخ است و حکم کردن بمنسوخ روا
نبود جواب معنی سخن آنست که از توریة و انجیل دلایل بر صحت نبوت محمد علیه الصلوة والسلام بیرون آرم
یعنی که حکمی که شرع ما با شرع متقدمان در آن برابر باشد آیاتی که موجب حکمها باشد از توریة
بیرون آرم همچنانکه پیغمبر علیه الصلوة والسلام کرد در وقت ایجاب رجم کردن [illegible] در بیان زیادتی علم

علی آنست که پیغمبر علیه الصلوة والسلام فرمود اقضاکم علی و قضا کردن محتاج جمله علوم دین باشد پس
چون در همه قضا بر همه راجح بود باید که در جمله علوم راجح بوده باشد وجه سیوم آنست که روی
ان عمر امر برجم امراة ولدت لستة اشهر فنبهه علی بقوله وحمله وفصاله ثلثون شهرا وبقوله
والوالدات یرضعن اولادهن حولین کاملین فترک عمر رجمها وقال لولا علی لهلک عمر وروی
ان امراة اقرت بالزنا فامر عمر برجمها وکان حاملا فقال علی ان کان لک سلطان علیها فما
سلطانک علی ما فی بطنها فترک عمر رجمها وقال لولا علی لهلک عمر فان قیل لعل عمر امر برجمها من غیر تفحص
عن حالها وظن انها لیست بحامل فلما نبهه علی ترک رجمها قلنا فهذا یوجب انما کان یحتاط فی
سفک دماء الناس وهذا اشد من الاول وروی ان عمر قال یوما علی المنبر الا لا تغالوا فی مهورکم
فمن غالی فی مهر امراة جعله فی بیت المال فقامت عجوز وقالت یا امیر المومنین اتمنع منا ما جعله الله
لنا قال تعالی وان اردتم استبدال زوج مکان زوج وآتیتم احدیهن قنطارا فلا تاخذوا منه
شیئا فقال عمر کلکم افقه من عمر حتی المخدرات فی البیوت فهذه الوقایع وقعت لغیر علی ولم
یشتبه لعلی علیه السلم وجه چهارم آنست که بیشتر مفسران مسلم میدارند که این آیت وتعیها اذن واعیة در حق علی
آمده است ومدح کردن بزیادتی فهم آنگاه ثابت شود که او کمال فهم در غیر او ثابت بود پس درست شد
بهمه وجوه که علی اعلم صحابه بود وچون این معنی درست شد باید که افضل باشد لقوله تعالی قل هل یستوی الذین
یعلمون والذین لا یعلمون وقال تعالی یرفع الله الذین آمنوا منکم والذین اوتوا العلم درجات [illegible]
آنست که جهاد بیشتر بود از جهاد ابوبکر وچون چنین باشد باید که علی افضل باشد اما مقدمه نخستین
از باب متواترات است پس آنرا بدلیل حاجت نباشد واما مقدمه دوم وآن آنست که هرکس که جهاد بیشتر
فضل او بیشتر دلیل برین آنست که خدای تعالی میفرماید فضل الله المجاهدین علی القاعدین اجرا
عظیما وبرین هر دو ظاهر شد که علی فاضلتر بود از ابوبکر [illegible] وصف فتح خیبرات وما روی انه

علیه

علیه الصلوة والسلام بعث ابابکر الی خیبر فرجع منهزما ثم بعث عمر فرجع ایضا منهزما وبلغ ذلک رسول الله
صلی الله علیه وآله وسلم فبات لیلته مهموما فلما اصبح خرج الی الناس ومعه الرایة فقال لاعطین الرایة الیوم رجلا
یحب الله ورسوله ویحبه الله ورسوله کرارا غیر فرار فتعرض لها المهاجرین والانصار فقال النبی علیه الصلوة والسلام
این علی فقالوا انه ارمد العینین فتفل فی عینیه ثم دفع الیه الرایة ثم قالوا اذا الحدیث دل بکیفیة هذه الواقعة دل
علی ان ما وصف النبی علیه الصلوة والسلام علیا به لم یکن ثابتا فی ابی بکر وعمر لانهما رجعا منهزمین وغضب الرسول
علیه الصلوة والسلم من ذلک وانکر ثم قال لاعطین الرایة رجلا من صفته کذا وکذا وهذا یوجب ان
من هذه الصفات ما کان حاصلا لاولئک الذین غضب الله علیهم الا یری ان ملکا لو ارسل رسولا
الی غیره فی مهم ففرط الرسول فی اداء تلک الرسالة فغضب الملک لذلک وقال لارسلن غدا رسولا حصیفا یحسن
القیام باداءها لکان کل عاقل یعلم ان الذی وصف الرسول الثانی واثبته لیس موجودا فی الاول فی
لیس هذا من باب دلیل الخطاب انما هو استدلال بکیفیة حرب الاحوال علیه [illegible] آنست که ایمان علی
متقدم بود بر ایمان ابوبکر وچون چنین باشد علی افضل بود اما بیان مقدمه نخستین پس دلیل آنست [illegible]
آنست که روایت میکنند که علی بر منبر بصره گفت انا الصدیق الاکبر آمنت قبل ان یومن ابوبکر واسلمت
قبل ان یسلم ثم قالوا انه ادعی ذلک فی مجمع الناس وما کذبوه فدل ذلک علی ان هذا المعنی کان ظاهرا فیهم
[illegible] انه علیه الصلوة والسلم قال اولکم ورودا علی الحوض اولکم اسلاما [illegible]
وعن انس بن مالک قال بعث رسول الله صلی الله علیه وآله وسلم یوم الاثنین واسلم علی یوم الثلثا [illegible]
قال کان امیر المومنین یقول اول من صلی واول من آمن بالله ورسوله ولم یسبقنی الی الصلوة الا نبی الله
وان راه عرف وعادات این معنی محقق است زیرا که علی ابن عم وهم نشین وشاگرد محمد بود وابوبکر از محمد
بیگانه بود وسخت دور باشد که محمد علیه الصلوة والسلام این دعوت با بیگانه در میان نهد پیش از آنکه با نزدیکان خود
در میان نهد وانذر عشیرتک الاقربین [illegible] گواه است اگر مسلم میداریم که اسلام علی بر اسلام ابوبکر متقدم بود

قالت عایشة کنت عند النبی صلعم اذ اقبل علی فقال هذا سید العرب فقلت بابی و امی الست سید العرب فقال
انا سید العالمین و هو سید العرب دلیل شانزدهم انس روایت کرد که مصطفی علیه الصلوة و السلام فرمود که ان اخی
و وزیری و خیر من اترکه بعدی یقضی دینی و ینجز وعدی علی ابن ابی طالب دلیل هفدهم ابن مسعود روایت
کرد از مصطفی علیه الصلوة و السلام علی خیر البشر فمن ابی فقد کفر دلیل هجدهم آنست که علی هرگز کفر نیاورد و ابوبکر
در جاهلیت کافر بود لقوله تعالی ان اکرمکم عند الله اتقیکم دلیل نوزدهم آنست که احمد بیهقی در فضایل الصحابة
از رسول صلی الله علیه و سلم نقل فرموده که من اراد ان ینظر الی آدم فی علمه و الی نوح فی تقواه و الی ابرهیم فی حلمه
و الی موسی فی هیبته و الی عیسی فی عبادته فلینظر الی علی ابن ابی طالب و هذا یدل علی ان علیا کان مساویا
لهولاء الانبیاء علیهم السلام فی هذه الصفات و لا شک ان هولاء الانبیاء کانوا افضل من ابی بکر و ب
البقیة و المساوی للافضل افضل فوجب ان علی افضل منهم دلیل بیستم آنست که همچنانکه حصول آحاد آن
صفات موجب فضیلتست حصول مجموع آن صفات هم موجب فضیلت است و بیان این سخن بنا است بر دو
مقدمه مقدمه نخستین آنست که انواع فضایل سه است اول فضایل نفسی و آن اشرف فضایل است
دوم فضایل بدنی و آن مرتبه وسطی است در فضایل سوم فضایل خارجی چون مال و جاه و نسب
و این مرتبه بازپسین است در فضایل پس هر یک از این سه قسم بر دو قسم است یکی خلقی و غریزی دوم
اکتسابی پس مجموع انواع فضایل شش قسم است مقدمه دوم آنست که فضایل نفسی حقیقی دو نوع
بیش نیست یا علمست یا قدرت و کمال قدرت آن باشد که بروی آسان بود فعل اصلح و احسن و اوفق را
در وجود آوردن و اگر مانعی در راه آید از حسن فعل بدان مانع التفات ناکردن مثلا کمال قدرت
آن باشد که قادر باشد بر تحصیل اصلح افعال شهوانی و غضبی زیرا که اگر عاجز باشد از تحصیل اصلح آن افعال
ناقص باشد و باید که چنان باشد که این افعال آسانی بر وجه اصلح در وجود تواند آوردن زیرا که اگر نه چنین باشد
آزاد در باب شهوانیات مجبور گوید و در باب غضبیات تهور گوید و اگر مانعی در پیش آید از تحصیل آن

افعال بر نوجه بدان مانع التفات نکند چون این هر دو مقدمه معلوم شد بمقصود بازگردیم و گوییم
اینجمله انواع فضایل در حق علی جمع بود اما علم غریزی و آن عقلی است ظاهر است که او دران سخت کامل بود
و کمال آن بکمال علم مکتسب معلوم شود و ما بیان کردیم که علم علی از علم همه کاملتر بود و اما قدرت غریزی
ظاهر است که سخت کامل بود چنانکه گویی آن قوت با نور الهی آمیخته بود و از ینجا گفت والله ما قلعت باب خیبر
بقوة جسمانیة بل بقوة الهیة و تحقیق این سخن آنست که مرد عارف را چون نور جلال خداوند تعالی
در دل او تجلی کند اثر نور بجمله قوتهای او برسد تا باشد که مرد عارف هرچند که بتن ضعیف باشد لکن
در وقت مکاشفه و تجلی او را قوتی پدید آید که بواسطه آن کارهای سخت تواند کرد و از اینست که
گفت ما قلعت باب خیبر بقوة جسمانیة و لکن بقوة الهیة از این باب بوده است و اما قدرت نفسی
که کمال این قوت آنست که تا شرر در فعل اصلح و احسن باشد هم ظاهر است زیرا که هر فعل که صادر شود
آن فعل یا از برای خدمت خالق بود یا از برای مخلوقی دیگر بود یا از برای خود بود و آن فعل که از برای
خالق بود احسن وجوه او آن باشد که مقرون باشد بغایت تعظیم خالق و غایت تضرع و تذلل بنده
و هرکس که کتب نگریسته باشد داند که علی درین باب بغایت کمال بوده است اما قسم اول از برای مخلوق بود یا آن مخلوق
دشمن دین خدای باشد یا دوست دین خدای اگر دشمن دین خدای تعالی باشد معاملت با او
بقول باشد یا بفعل و اما قسم دوم و آن سخن گفتن است با اعداء دین و اصل آن سخن آنست که او را به دلایل
و بینات ارشاد کنند براه حق و از شبهات و ضلالات طاهر گویند و محاسن شرایع بروی عرضه دارند و علوم حکمت
که مقام علی درین باب سخت عالی بوده است زیرا که مثل این خطبه که او راست در توحید و عدل و نبوت و اثار
در خلق آسمان و زمین و نبات و حیوان کسی را نیست نوع اول و آن معاملت کردن با دشمنان دین خدای تعالی
بفعل و اصل آن اجماع جهاد کردن است و معلوم است که درجه علی درین باب بچه غایت است و اما معاملت کردن با دوستان
دین خدای از انواع نوع اول با ایشان تواضع کردن و روی تازه داشتن و علی درین باب بحدی بود که او را گفتند

فتی و هرگز در غیر وقت محاربه کسی را بر دو نزد را بر نجانید و کمال شجاعت این باشد که در وقت محاربه
مردی چنان باشد و در غیر وقت برفق و خوشخوئی چنین نوع دوم آنست که یاری دادن
ضعیفان کند هم بجان هم بتن و درجه ان چنان بود که خدای تعالی خبر میدهد و یطعمون الطعام علی حبه
مسکینا و یتیما و اسیرا نوع سوم اینست که از شهوات و لذات نگاه داشتن و در بسیار در این باب چنان بود
که گفته است لولا علی لهلک عمر و اما آن افعال که مقصود از وی رعایت بسبب خود باشد انواع است
نوع اول آنست که در مطاعم و ملابس مبالغت نکند و حال او در این باب نیک ظاهرست نوع
دوم آنست که زندگانی با زن و کنیز بر وفق باشد و حال او در این باب بجایی بود که در شب غار بجایگاه
محمد علیه الصلوة و السلام بخفت و در آن وقت خوف جان بود و بآخر کار چون عبد الرحمن ملجم علیه اللعنة و السخط
من الله تعالی و الملائکة و الناس اجمعین زخم بر وی زد گفت فزت و رب الکعبه نوع سوم آنست که
برای اظهار حق هر رنج که بتن او رسد تحمل کند و به محاربت او مع الناکثین و القاسطین و المارقین دلیل
ظاهرست بر این اینست اشاره باصول کمالات نفسانی اما آنچه درین مکتسب است و آن چون علم و کیفیت
محاربت و علم کیفیت ریاضت نفس است و او درین هر دو باب استاد همه عالمست زیرا که جمله اصحاب صلاح
او اند و جمله صوفیان و ارباب ریاضت شاگردان او اند و عجب آنست که این دو صفت ضد آنند زیرا که
در استعمال سلاح و مبالغه هر قوت دل باید و دلیری نمودن و در باب ریاضت همه شکستگی و نرمی باید و او در هر دو
مقام بدرجه کمال بوده است [illegible] اما آنچه ملک نبود نسب است و معلوم است که درین باب از همه
کامل تر بود زیرا که ابن عم محمد صلی الله علیه و آله و سلم او بود [illegible] که عباس عم بود پس او کامل‌تر باشد
جواب گوئیم عباس برادر پدری عبد الله بود و برادر مادری نبود و اما ابو طالب برادر مادری و پدری
بود [illegible] فرزندان و معلوم است که هیچ کس را از صحابه فرزندان بدان بزرگواری نبود که او را بود
و آنچنان که اکابر افاضل و زهاد و مقربان خدای تعالی که در احق دو شجره او بود در نسل هیچ کس نبود

و چه منصب باشد عالی‌تر از آن که آل محمد فرزندان او چه هر روز چند بار باید گفتن در نماز اللهم صل علی محمد
و آل محمد و سوم عمر دراز در مسلمانی و معلوم است که عمر او در مسلمانی بیشتر بود از عمر دیگر صحابه
و چهارم اتباع و اشیاع مصطفی صلی الله علیه و آله و سلم در حق شیعه او گفته است [illegible]
ولا یبغضک الا منافق شقی و اما آنچه ازین نوع مکتسب است انواع است [illegible] جفت صالحه
و فاطمه سیدة النساء العالمین بود جفت او بود و محمد علیه الصلوة و السلام صهر او بود و دیگر را
پس او بنو و نوع دوم مال بسیار حلال و آنرا در راه خدای تعالی خرج کردی و معلوم است که اکثر
اموال او را حاصل شد از غزوات و آنرا در راه رضای خدای تعالی خرج کرد و دلیل بر قوله و یطعمون الطعام
و قوله و یؤتون الزکوة و هم راکعون و قوله الذین ینفقون اموالهم باللیل و النهار سرا و علانیة
قالوا کانت لعلی کرم الله وجهه اربعة دراهم فانفق واحدا منها باللیل و واحدا بالنهار و واحدا بالسر
و واحدا بالعلانیة و قوله فقدموا بین یدی نجویکم صدقة و روی عن ابی جعفر محمد ابن علی انه قال قبض
علی ابن ابی طالب رضی الله عنه و علیه سبعون الف درهم فقلنا الحسین بن علی قال قول جابر حتی قلت
لابی جعفر من این اجتمعت هذه الدیون و انه ما کان من المسرفین فقال کان ینفق علی شیعته
معلوم شد که اختلاف در فضایل که احدی از عزیزالوجودان باشند در حق علی جمع بود [illegible]
مجموع [illegible] دلیل بر آنچه علی افضل الصحابه است و اما مقدمه دوم و آن آنست که اکمل کافضل الصحابه بود باید
که امام او باشد دلیل برین آنست در بدیهه عقل مقرر است که کامل راجح ناقص کردن قبیح باشد و اگر مردی
مدرسه کند و مردی که در علم فقه متوسط باشد او را صفت مدرسه دهد پیش فقیه او حنیفه را الزام باید تا متابع
و مستفید او باشند و درس او را انکار کنند این معنی نزدیک عاقلان ناپسندیده باشد و چون معلوم شد
که تقدیم ناقص بر کامل لایق حکمت نیست و معلومست که منصب امامت اعظم مناصب دینیست باید که
افضل خلق بود و درست گشت که امامت مفضول با وجود فاضل جایز نبود و الله اعلم [illegible]

با جماعت و لفظ ولی را دو معنی است یکی ناصر دوم متصرف چنانکه میفرماید والمؤمنون والمؤمنات
بعضهم اولیاء بعض و باید که در معنی سیوم محتمل نباشد تقلیلا للاشتراک و چون این درست شد گوییم
مراد از ولی درین آیت روا نبود که بمعنی ناصر دوست باشد زیرا که ولایت بدین معنی عام است در حق
جمله مؤمنین و مؤمنات چنانکه میفرماید والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولیاء بعض و ولایت درین آیت که
مذکورست خاص است بدین جماعت که موصوفند بدین که یقیمون الصلوة ویؤتون الزکوة وهم راکعون
زیرا که کلمهٔ انما مفید حصر است و چون ولایت بمعنی نصرت عامست و ولایت درین آیت خاص
لازم آید که ولایت درین آیه بمعنی نصرت نبود و چون بدین معنی نبود باید که بمعنی متصرف باشد
زیرا که ما درست کردیم که اینجا معنی سیوم نیست پس درست شد که معنی آیه اینست که متصرف در امر
کل امت آیند هیچ کس نیست مگر خدای تعالی و رسول خدا و مؤمناتی که موصوفند بدین آیت که یقیمون
الصلوة ویؤتون الزکوة وهم راکعون و هر کس که متصرف باشد در کل امت او امام باشد زیرا که معنی امام
بیش ازین نیست که متصرف و نافذ الحکم باشد در کل امت پس درست شد که این آیت دلیل است بر امامت
شخصی معین و چون اینقدر درست شد گوییم که این شخص معین باید که علی باشد زیرا که امت را درین آیه
دو قول است اول آنکه این آیت دلیل نیست بر امامت هیچ کس دوم آنست که این آیت دلیلست بر امامت
علی پس اگر این آیه دلیل بوده باشد بر امامت غیر علی حق خارج باشد از قول امت و این محالست پس درست
شد که این آیت دلیلست بر امامت شخصی معین باید که دلیل باشد بر امامت علی رضی الله عنه [illegible]
قوله علیه الصلوة والسلام [illegible] و ما درین خبر دو مقام است [illegible] دلیل کردن بر صحت خبر
برین آنست که امت را درین خبر دو قول است اول منکران امامت علی و ایشان بدین خبر
تمسک میکنند در اثبات فضیلت علی دوم مثبتان امامت علی و بر هر دو تقدیر این خبر مقبول کل امت
باشد پس باید که این خبر درست شود و الا امت بر خطا اجماع کرده باشند و این باطلست [illegible]

آنست که بیان کردیم که این خبر دلیلست بر امامت علی و این از دو وجه است وجه اول آنست که بیان
کردیم که این خبر دلیلست که مصطفی علیه الصلوة والسلام پیش ازان که این سخن بگفت که الست اولی بکم من
انفسکم قالوا بلی فقال علیه الصلوة والسلام من کنت مولاه فعلی مولاه و ما را در بیان این وجه بمقدمه
حاجتست مقدمه نخستین آنست که لفظ مولی محتمل اولی است دلیل علیه قوله تعالی و مأویکم النار هی
مولیکم قال المفسرون معناه النار اولی بکم پس معلوم شد که لفظ مولی محتمل اولی است مقدمه دوم
آنست که مراد از لفظ مولی درین خبر اولی است و دلیل برین آنست که لفظ مولی محتمل اولی است
معنی دیگر است یا محتمل معنی دیگر نیست اگر محتمل معنی دیگر است پس لفظ مولی مجمل باشد و او محتاج بیان
باشد و این مقدمه صالح است که بیان او باشد پس باید که مقصود ازان ذکر مقدمه باشد تا او بیان او
مجمل باشد پس معلوم شد که خواه لفظ مولی مجمل باشد پس معلوم شد که خواه لفظ مولی محتمل معنی دیگر جز اولی باشد
و خواه نباشد باید که مراد از مولی درین خبر اولی باشد مقدمه سوم آنست که چون بمعنی اولی باشد
دلیل باشد بر امامت زیرا که تقدیر خبر چنین شود که فمن کنت مولاه فعلی اولی به بکل لفظ اولی متعلق
پس باید که آن اولویت حاصل باشد در همه احکام بدلیل صحة الاستثنا و بدلیل انه لو لم یکن کذلک لبقی مجملا
والاصل عدم الاجمال و معنی اولویت این باشد که نفاذ حکمه فیهم اولی من نفاذ حکمهم فی انفسهم و معنی امامت
جز این نیست پس درست شد که این خبر دلیلست بر امامت علی علیه السلام وجه دوم در بیان دلیل این خبر
آنست که لفظ مولی در لغت عرب بمعنی معتق و بمعنی خلیفه و بمعنی ابن العم و بمعنی دوست و بمعنی متصرف آمده
و اتفاق است که مراد ازان چهار معنی نخستین نیست یعنی معتق و معتق و خلیفه و ابن العم روا نبود که مراد
دوست باشد زیرا که این معنی سخت ظاهرست و لایق نبود که پیغمبر علیه الصلوة والسلام ازبرای تقریر معنی
واضح جمع را گرد کند و منبر نهد و او را دست گیرد و بالای منبر برآرد و چون بدین معنی نبود درست شد
که مراد ما از مولی درین خبر متصرف است و معنی امامت جز تصرف نیست پس معلوم شد که این خبر دلیلست

بر امامت علی علیه السلام شبهه سیزدهم قوله علیه الصلوة والسلام انت منی بمنزلة هرون من موسی
بر صحت خبر آنست که در خبر پیشین گفتیم اما آنکه این خبر دلیلست بر امامت علی بنا نست بر سه مقدمه و اثبات را
درین خبر دو نوبت باشد نخستین آنست که هرون خلیفه موسی بود علیه السلام بعد از وی دلیل بر آنست که
هرون خلیفه موسی بود پیش از وفات پس باید که خلیفه موسی بود بعد از وفات بیان آنکه هرون خلیفه
موسی بود در حال حیوة آنست که خداوند تعالی میفرماید واذ قال موسی لاخیه هرون اخلفنی فی قومی
واین آیت صریحست در آنکه هرون خلیفه موسی بود در حال حیوة بیان آنکه چون خلیفه بود در حال حیوة باید
که خلیفه بودی اگر ماندی بعد از موسی آنست که چون خلیفه بودی در حال حیوة پس اگر خلیفه نبودی بعد
از ممات این سبب نقصان حال هرون بودی در چشم است زیرا که هر کس که بروی فرمان دهنده باشد
پس از فرمان روائی انکس در چشم خلق ناقص شود کاری کردن که موجب نقصان انبیا باشد جایز نباشد
پس درست شد که هرون بعد از موسی علیه السلام اگر ماندی لابد بودی که خلیفه موسی بودی مقدمه
دوم آنست که منازل و مراتب بر دو قسم است اول آنکه واقع باشد دوم آنکه لو بقی لوقع و مثال این
آنست که پسر را باید در دو درجاست اول آنست که پدر بمرده باشد و پسر میراث او گرفته باشد دوم
آنکه هنوز پدر نمرده باشد و درین وقت اگرچه میراث برگرفتن حاصل نباشد لکن این معنی اگر پدر بمیرد میراث
او باشد حاصل باشد وهذا المعنی هو کونه بحیث لومات لورثه حکمی است حاصل مستقر و متحقق فی الحال بلا
احد المیراث او مقدر سبیع کونه بحیث لومات لاحد المیراث حکمی است حاصل فی الحال و چون این درست
شد گوئیم هرچند هرون علیه السلام پیش از موسی علیه السلام متوفی شد لکن هرون حاصل له فی حیوته کونه بحیث لومات بعد موسی لکان
خلیفة له فکانت هذه الصفة منزلة من منازله من موسی علیه السلام وهی منزلة متحققة موجودة حاصله مقدمه سیوم آنست که این که
میگویند انت منی بمنزلة هرون من موسی متناول جمله منازل است و برین دو دلیل است دلیل اول آنست که اگر متناول کل نباشد
و تعیین این منزلت مذکور نیست پس لفظ مجمل شود وذلک علی خلاف الاصل دلیل دوم آنست که درین خبر

کنت الا انه لا نبی بعدی واین استثنا دلیل آنست که جمله منازل در تحت این لفظ داخل بوده است لان حکم
الاستثنا اخراج ما لولاه لدخل و چون این سه مقدمه درست شد گوئیم خبر اقتضا آن میکند که هر منزلت
که هرون را از موسی بود علی را از محمد علیه الصلوة والسلام بوده باشد و درست کردیم که از آنجمله منازل
علی از محمد آن باشد که اگر علی بعد از محمد بماند باید که علی خلیفه محمد علیه الصلوة والسلام باشد پس
درست شد که امام بعد از محمد علی بود شبهه چهاردهم آنست که در غزوه تبوک علی را خلیفه خود کرد بر مدینه و اورا
و اورا از آن خلافت معزول نکرد پس باید که خلافت علی بر مدینه بعد از وفات باقی باشد و چون
خلافت او بر مدینه باقی باشد بر کل امت هم باقی باشد ضرورة ان لا قائل بالفرق شبهه پانزدهم
آنست که از ابوبکر و عمر و عثمان افعالی نقل کنند که آن بحکم ظاهر شرع نا کردنی بود پس گویند این
افعال دلیلست بر فساد امامت ایشان و چون امامت ایشان باطل شود امامت علی متعین شود
و تفصیل آن مطاعن در کتب بزرگ آورده اند و این مختصر احتمال آن نکند و این است
مجموع شبهه روافض والله اعلم جواب از شبهه نخستین آنست که لازم که نصب امام بر خدای تعالی واجبست
ولازم که امام لطفست الخ گفت که دلیل بر آنکه لطفست آنست که اگر خلق را رئیسی باشد قاهر
ستایش حال ایشان در ادای طاعت و احتراز از قبایح کاملتر باشد از آنکه چنین رئیسی نباشد
آنست که وجوه اعتراض برین سخن بسیارست و ما آنرا در نهایة العقول و در کتاب المحصول فی الاصول
تقریر کرده ایم لکن درین مقام بچهار اعتراض قناعت کنیم اعتراض اول آنست که این لطف که تا غایت گفته
از وجود امامی قاهر ستایش ظاهر حاصل شود اما از وجود امامی که در جهان از وی نه خبر بود و نه اثر حاصل
نشود و بنزدیک شما وجود امامی قاهر ستایش ظاهر واجب نیست پس آن امام که از وی لطف حاصل
شود شما آنرا واجب نمیگوئید و آنچه آنرا واجب میگوئید وان نفس وجود امام است سواء کان ظاهرا
او خفیا هیچ لطف از وی حاصل نشود پس معلوم شد که آن شبهه سخت ضعیف است اعتراض دوم

یکشف عن قول الامام قلنا لانم فغدر ای الاکثرین مطبقین علی باطل فیما بینهم ولم یظهر الحق بل وافقهم علی باطلهم لسبب التقیة
والخوف وعلی هذا التقدیر لا یکون اجماع الامة حقا وهذا آخر الاعتراض علی الشبهة الاولی واما جواب شبهه دوم
آنست که لانم وجود النص الجلی علی امامة علی علیه السلام فهب ان المخبرین عن هذا النص بلغوا فی زماننا
هذا الی حد التواتر لکن لانم انهم کانوا فی جمیع الادوار بالغین الی حد التواتر قوله لو کانوا فی حد الاحاد
فی بعض الاعصار الماضیة لاشتهر الآن الامر کذلک فی ذلک العصر قلنا الجواب عنه من وجهین الاول
لانم انه یجب ان یشتهر ان الامر کذلک فی ذلک العصر المعین والدلیل علیه ان کثیرا من الاراجیف
الکاذبة انتشرت الان فی مشارق الارض ومغاربها ولا نعلم ان زمان ذلک الوضع ای زمان کان
ولا ان ذلک الواضع من کان الثانی هب انه یجب ان یشتهر لکنه مشهور عند اهل العلم ان واضع
هذا النص هو ابن الراوندی وابو عیسی الوراق واضرابهما المشتهرین بالدین ثم هولاء الروافض بجهلهم
قبلوا تلک الاکاذیب وردوا الاسلاف الاخلاف فصار بهذا السبب مشهورا الثالث الذی یدل علی
کذب هذا النص الجلی لو کان واقعا لکان اما ان یقال انه صلی الله علیه وآله وسلم ما اوصله الی اهل التواتر
او یقال انه ما اوصله الی اهل التواتر فان کان الی اهل التواتر لکان قد شاع واستفاض ووصل الی
جمهور الامة ولو کان کذلک لما امتنع علی الناس اخفاء مثل هذا النص ولو کان کذلک لامتنع اطباق الخلق
مع شدة محبتهم للرسول ومتابعتهم فی تعظیم اوامره ونواهیه علی ظلم علی ومنعه عن هذا الحق فان طالب الامامة
هب انه ذکر هذا النص فما بال سایر الناس ینکرون هذا الحق ویعرضون انفسهم للعقاب الشدید فی الآخرة
والذم العظیم فی الدنیا من غیر غرض واما ان قلنا بانه علیه الصلوة والسلام ما اوصله الی اهل التواتر فح لا یکون
مثل هذا الخبر حجة قاطعة بالاتفاق وسقط هذا الکلام بالکلیة و اما جواب شبهه سوم آنست که لانم که بیعت
طریق امامت نیست [illegible] بر آنست که ما او خصم او اتفاق که طریق نصب هم بیعت بود
و بیعت در حق ابوبکر حاصل بود و در حق علی نبود پس باید که ابوبکر امام باشد و علی امام نباشد و این نکته

سخن

سخن خوبست در امامت ابوبکر و چون این سخن تقریر کردیم از جمله شبهات او در انکار بیعت جواب گوییم
اما وجه اول که این کس که بیعت میکند قادر است بر آنکه خود در امت تصرف کند پس دیگری را چگونه
متصرف گرداند جواب این سخن منقوض است بگواه که او را قدرت تصرف نباشد لکن بواسطه قول او
قاضی را قدرت تصرف پدید آید اما وجه دوم و آن آنست که گفتی نصب امام از راه بیعت بودی
با امارات فقه جواب آنست که شرایط صلاحیت امامت معلوم است اگر آن شرایط در یکی
حاصل باشد و در آن دوم حاصل نباشد امام آن یکی بود که شرایط در حق او حاصل باشد و اگر آن شرایط در
هر دو حاصل باشد اگر عقد یکی مقدم بود او متعین باشد و اگر معا باشد هر دو عقد متدافع شود و دفعه باقی
اما وجه سیوم و آن آنست که آحاد رعیت را قدرت تولیه قضا و امارت نیست پس قدرت تولیت
امامت چگونه باشد جواب آنست که لا استبعاد فی ان یاذن الله فی تولیة الامام ولا یاذن فی تولیة
القضاء بنا بمذهب بعضی فقها تحکیم جایز است و اما وجه رابع و هو قولهم اذا کان نصب الامام من الامة
کان الامام نائب الامة لا نائب الله جواب لم لا یجوز ان یکون اختیار الامة شخصا معینا یکشف عن کونه نائبا لله
والله التوفیق اما جواب از شبهه چهارم آنست که نزاع نیست که اگر نص بودی روا بودی لکن چرا
روا نبود که حق تعالی دانسته باشد که اگر بر شخصی معین نص کرده شود و مردم را ازین نوعی بد آید و سبب آن
نفرت تمرد حاصل شود و هرج و مرج و اثارة فتنه پدید آید پس از برای آن تا آن مفسدت حاصل نشود باری تعالی
تنصیص نکرد بر امامت هیچ کس و چون این سخن متمهد شد این شبهه بکلیت ساقط شود اما جواب از شبهه پنجم
که چون بتواتر ثابت است که شرع محمد صلی الله علیه وآله وسلم باقی است بر همه مکلفان تا قیام قیامت و بعقل
معلوم که آن شرع آنگاه باقی ماند که حافظی باشد و ناقلی باشد آن شرع را و معلوم گشت که آن حافظ و ناقل باید که چنان باشد که
رجوع کردن با وی ممکن بود و معلوم است که امروز هیچ شخص واجب العصمة نیست چنانکه مکلف را رجوع کردن با وی ممکن باشد
پس لابد بود که مجموع امت واجب العصمة باشند تا المجموع حافظ و ناقل شرع باشند پس بهمین طریق ما معلوم شود

که اجماع امت حجت نیست و چون این معلوم شد شبهه والنص بکلی ساقط شود و بدانکه آنچه در اثبات امامت اجماع گفته است از
همه دلیلها بهتر است وبالله التوفیق شبهه ششم و آن آنست که علی افضل الخلق است بعد از رسول علیه الصلوة
والسلام و چون چنین باشد باید که امام او بود جواب از دو وجه است وجه اول آنست که لانم که علی
افضل است بلکه ابوبکر افضل است دلیل برین از دو وجه است وجه اول آنست که مصطفی علیه الصلوة والسلام
فرمود والله ما طلعت الشمس ولا غربت علی احد من بعد النبیین افضل من ابی بکر وجه دوم آنست که خدای تعالی در حق
ابوبکر فرمود ولا یأتل اولوا الفضل منکم والسعة و لفظ مطلق فرمود و مخصوص نکرد بنوعی معین پس باید که شامل
همه فضلها باشد و این موجب تفضیل باشد دلیل دوم آنست که خداوند تعالی فرمود وسیجنبها الاتقی الذی یؤتی ماله یتزکی
و باتفاق مفسران این آیت در حق ابوبکر است آنگاه فرمود ان اکرمکم عند الله اتقیکم پس لازم آید که ابوبکر
اکرم باشد و اکرم و افضل هر دو یکی باشند [illegible] که خصم با وی گوید این که انفس [illegible] از لازم آید
مخصوص بعلی بل روی انه دخل فیه ابو بکر و عمر و حدیث ان التمسک بقوله علیه الصلوة والسلام للاشعریین هم منا و انا منهم و [illegible]
[illegible] فالتمسک ضعیف لان قوله احب خلقک الیک یحتمل ان یکون احب خلقه الیه فی جمیع الامور وان یکون احب الیه فی شیء معین
[illegible] علی کونه محتملا لهما لا یصح تقسیمه الیهما فیقال اما ان یکون احب خلقه الیه فی کل الامور واما ان یکون احب
الیه فی هذا الامر المعین و ما به الاشتراک غیر مستلزم لما به الامتیاز فاذا هذا اللفظ لا یدل علی کونه احب الیه فی کل
الامور فاذا احتمل ان یکون المراد احب الیه فی بعض الامور وهذا لا ینفیه کونه ازید ثوابا من غیره فی بعض الامور وهذا
لا یمنع کون غیره ازید ثوابا منه فی امر آخر فثبت ان هذا لا یوجب التفضیل وهذا جواب قاطع [illegible]
وهی ان علیا کان اعلم قلنا لم لا یجوز ان یقال هذه العلوم الکثیرة انما حصلها علی بعد ابی بکر رضی الله عنه لانه عاش بعده زمانا
طویلا فلعله حصلها فی هذه المدة فلم قلتم انه فی زمان حیوة ابی بکر کان اعلم من ابی بکر [illegible] و اما
جهاد علی کان اکثر قلنا جهاد بر دو قسمست یکی تقریر حجت و برهان دوم بشمشیر و سنان و معلوم است که نوع اول از جهاد
فاضلتر است از نوع دوم زیرا که نوع اول حرفت محمد علیه السلام بود و نوع دوم حرفت او نبود و معلوم است که چون

ابوبکر مسلمان شد هم در آن نزدیکی عثمان و طلحه و زبیر و سعد ابن ابی وقاص و عثمان بن مظعون هم بر دست او مسلمان
شدند پس آنقوم که اکابر صحابه ایشانند همه بگردان ابی بکر بمسلمانی [illegible] و چون علی مسلمان شد او را ازین باب
هیچ نصیبی نبود و معلوم است که مدد مسلمانی از مسلمان شدن آن اکابر بیش از آن بود که از کشتن آن جمع کفار
[illegible] معلوم است که چون ابوبکر مسلمان شد پیوسته با کفار در منازعت بود و ایشان او را میزدند و [illegible]
[illegible] علی در اول مسلمانی کودک بود و او را با کفار در آن وقت مناظره کردن و منازعت کردن نبود
و سیزده سال که محمد علیه الصلوة والسلام بمکه بود در بلا و محنت بود و ابوبکر با وی در محنت و امداد
ایشان بود و بدعوت کردن خلق بدین محمد مشغول بود چون محمد علیه الصلوة والسلام بمدینه آمد بعد
از یک سال آیت قتال آمد آنگاه از علی محاربت ظاهر شد پس بدانستند که جهاد ابوبکر عظیم تر از
جهاد علی بود در تقریر دلایل و جواب از شبهات و هم در ذب کردن از محمد علیه الصلوة والسلام
بمال و بجان در اوقات شدت و بلا و محنت و هر کس که انصاف دهد داند که این سخن روشن است
[illegible] و آن آنست که ایمان علی سابق بود [illegible] لانم که ایمان علی سابق بود دلیل برین از دو وجه است وجه اول
آنکه پیغمبر علیه الصلوة والسلام گفت ما عرضت الاسلام علی احد الا وله کبوة غیر ابی بکر فانه لم یتلعثم حدیث دلیل است
بر آنکه هم در حال که محمد اسلام عرضه داشت بر ابوبکر ابوبکر مسلمان شد و توقف نکرد پس اگر اسلام ابوبکر بعد
از اسلام دیگران باشد آن تقصیر از محمد علیه الصلوة والسلام بوده باشد که او اسلام بعد از مدتی بسیار
بر وی عرضه کرد و چون محمد را علیه الصلوة والسلام بتقصیر منسوب کردن روا نیست لازم است که اسلام ابوبکر
بر همه سابق بود [illegible] که مصطفی علیه الصلوة والسلام در حق ابوبکر گفت صدقنی حین کذبنی
الناس و این دلیل ظاهر است بر آنکه ایمان او بر ایمان غیر او مقدم است [illegible]
که اگر مسلم داریم که ایمان علی سابق است لیکن بسبب ایمان ابوبکر دین را قوتها پدید آمد زیرا که او
مردی بود بزرگ و در میان مردم مشهور بسبب ایمان او جمعی از اکابر صحابه بمسلمانی در آمدند و جان و مال خود

با قومی معین عام باشد در حق همه مؤمنان چنانکه فرمود والمؤمنین والمؤمنات بعضهم اولیاء بعض زیراکه جمله
مؤمنان ... یکدیگر باشند ولایت بمعنی نصرت چون اضافت کرده شود با قومی معین عام نباشد
زیراکه چون با قومی معین از مؤمنان خطاب کنی سوالی گفتن که همه مؤمنان ناصر شما اند والا یلزم کون
الانسان ناصر النفسه وذلک غیر مستعمل فی العرف واین ولایت که درین ولایت مذکور است مضاف است
با قومی معین زیراکه فرمود انما ولیکم الله ورسوله والمؤمنین الذین هم کذی وکذی وچون معلوم شد که ولایت بمعنی
نصرت چون مضاف باشد با قومی معین عام نباشد پیدا شد که از آنکه این ولایت درین آیت مذکور است عام
لازم نیاید که این ولایت بمعنی نصرت نباشد وچون این مقدمه باطل شد شبهه ساقط شد ... اگر
لفظ ولایت که درین آیه مذکور است حمل کنیم بر امامت از وی محذور لازم آید اول آنکه لازم آید
که علی در روزگار محمد علیه الصلوة والسلام امام بوده باشد واین باطل است دوم آنکه این آیت که
الذین امنوا الذین یقیمون الصلوة ویؤتون الزکوة وهم راکعون دروی صفت جمع است وآنرا
بر معهود حمل کردن خلاف ظاهر باشد والله اعلم ... وآن خبرات که من کنت مولاه
فعلی مولاه ... از وجوه است وجه اول آنست که این خبر از اخبار احادات پس مفید علم نبود
واین مسئله ظنی نیست بلکه علمی است پس خبر واحد دروی حجت نبود والخ گفت که این خبر مقبول کل
امت است ... آنست که ندعی ان کل الامة قبلوه قبول القطع او قبول الظن ... وهو نفس المطلوب
... وهو لا ینفعکم فی مطلوبکم ولیس من صحة الحدیث ولکن لم لا ان لفظ المولى یحتمل الاولى وما ذکره
من الاستدلال بقوله تعالى ان رسولکم بمعنی هی اولیکم معارض بانه لا یجوز اقامة کل واحد منهما مقام الآخر
فیقال هذا اولى من کذی ولا یقال هذا مولى من کذی ویقال هذا مولى فلان ولا یقال هذا اولى فلان سلمنا ان
المولى یحتمل الاولى لکن لم قلتم انه یجب حمل لفظ المولى فی هذا الحدیث على الاولى فان المولى لفظ مجمل والاولى یحتمل ان یکون
... له فوجب حمله علیه قلنا هذا دلیل ظنی فهذا فیه فی القطعیات سلمنا انه محمول على الاولى لکن لم لا انه یجب ان یکون

اولى بهم

اولى بهم فی کل شیء بل یجوز ان یکون اولى بهم فی بعض الاشیاء وهو وجوب محبته وتعظیمه والقطع علی سلامة باطنه
وذلک لانه روی انه علیه الصلوة والسلام انما قال هذا الکلام عند منازعة جرت بین علی وبین زید
فقال علیه الصلوة والسلام هذا الکلام عند هذه الواقعة فینصرف الاولویة فی حکم هذه الواقعة وهو ان کنت
اولى به فی المحبة والتعظیم والقطع علی سلامة الباطن فعلی اولى به فی هذه الاحکام ثم نقول حمل اللفظ علی هذا
اولى من حمله علی الامامة والا لزم کونه اماما حال کونه اماما حال حیوة محمد علیه الصلوة والسلام وانه باطل واما الوجه
الثانی من الوجهین الذین تمسکوا بهما من هذا الخبر فجوابه انا نحمل المولى على الناصر والمعنى ان من کنت ناصراله
فعلی ناصر له ایضا وانه یفید التعظیم العظیم لما انه یفید القطع بسلامة باطن علی علیه السلام عن الکفر والفسق
ولانه لا یحب الا من یحبه الله ورسوله وهذا الفیه اعظم المدائح واجل المناصب ...
اما آنچه در تصحیح حدیث آنست که در خبر مولی گفتیم ولئن سلمنا که خبر صحیح است لکن لازم که هارون
خلیفه موسی بود اگر بماندی والخ گفت که هارون خلیفه موسی بود در وقت حیوة پس باید که خلافت
باقی ماندی والانقصان درجه هرون لازم آمدی ... آنست که لازم که هرون خلیفه موسی بود بلکه
هرون شریک موسی بود در رسالت پس تسلیم قوم بهرون نه از راه استخلاف بود لکن چرا روا نبود که آن
استخلاف باقی بماند والخ گفت که ازین معنی نقصان درجه هرون لازم آید ... آنست که این
سخن ممنوع است زیراکه چون کسی را وکیل خود کند تا وقت معین چون آن وقت منقضی شود آن وکالت
باطل شود واز بطلان وکالت هیچ نقصان لازم نیاید وبالجمله فهم المطالبون باقامة الدلالة علی لزوم
النقصان عند ابطال هذه الخلافة بل هذا بالعکس اولى لانه کان شریکا له فی منصب ... صار نائبا
وخلیفة له فان ذلک یوجب نقصان حاله فاذا زالت تلک الخلافة زال ذلک النقصان وعاد الکمال ... سلمنا
ان هرون کان خلیفة له لکن لم قلتم انت منی بمنزلة هرون من موسی متناول جمیع المنازل والدلیل الاستثناء ...
لصحة الاستفهام والتقسیم وجواز ادخال الکل والبعض علیه ... وآن آنست که محمد علیه الصلوة والسلام

علی را در غزوه تبوک خلیفه خود در مدینه و او را معزول نکرد پس باید که خلافت بعد الموت باقی ماند جواب
آنست که لازم که محمد علیه الصلوة والسلام علی را خلیفه خود کرد بر مدینه ابدا لکن او را خلیفه کرد بر مدینه مدت
آن سفر و بر ان تقدیر که این استخلاف معتد بود درین وقت فعند انقضاء ذلک الوقت مقتضی ذلک ولا
یبقی پس پیش ازان نگاه مقرر شود که نمیتواند دلیل درست کنید که ان استخلاف نبوده است بلکه دایم بوده است
واما شبهه پانزدهم وان آنست که مطاعن از ابوبکر و عمر و عثمان نقل کنند و بدان سبب در امامت
ایشان قدح کنند جواب آنست که چون دلیل امامت ابوبکر ظاهر شد و این مطاعن که روافض
حکایت می کنند قابل تاویل باشد چنانکه تفصیل آن در کتب مطول مذکور است و معلوم است که محتمل معارض
مقطوع نبود پس آن مطاعن در امامت ابوبکر و عمر و عثمان قدح نکند اینست جواب این شبهات
علی سبیل الاختصار وبالله التوفیق والعلم عند الله المسئلة الاربعون
وهی خاتمة الکتاب فی ضبط المقدمات التی یمکن الرجوع الیها المسائل العقلیة
باید دانستن که دانستن دو گونه است یکی دریسیدن دوم بگرویدن دریسیدن آن باشد که
مفهومی در خاطر افتد چنانکه بروی هیچ حکم کرده نشود و به نفی و نه باثبات و درین مقام باید که فرق
میان عدم حکم بعدم حکم معلوم باشد و دریسیدن را تازی تصور گویند واما بگرویدن آن باشد که چون دو مفهوم
در خاطر افتد یکی را با دیگری نسبت کرده شود یا بنفی یا به اثبات و بگرویدن را تازی تصدیق گویند
و چون این معنی معلوم شد گوئیم یا همه تصورات مکتسب باشد یا همه بدیهی باشد یا بعضی مکتسب باشد و بعضی بدیهی
روا نبود که همه مکتسب باشد والا لزم اما الدور واما التسلسل وهما محالان والموقوف علی المحال فیلزم ان لا یحصل
شیء من التصورات هف وذهب بعضی آنست که همه تصورات بدیهی است ومذهب کل محققان آنست که بعضی
بدیهی است و بعضی مکتسب ودلیل مع برقول من آنست که التصور الذی یکتسب انکتسب به ان لم یکن مشعورا به اصلا
کان الذهن غافلا عنه فیمتنع طلبه لانه اذا وجده کیف یعلم انه هو الذی کان مطلوبا له وان کان مشعورا به کان العلم

حاصلا فیمتنع طلبه لان تحصیل الحاصل محال اگر کسی گوید برین حجت دو سوال است سوال اول آنست که لم لا یجوز
ان یکون مشعورا به من وجه دون وجه فح یکون المطلوب هو تکمیل ذلک الناقص سوال دوم آنست که اگر
این حجت راست است پس بعین این حجت لازم آید که هیچ تصدیق مکتسب نباشد جواب از سوال نخستین آنست
که الوجه الذی صدق حکم العقل علیه بانه مشعور به غیر الوجه الذی حکم العقل علیه بانه غیر مشعور به لامتناع اجتماع
النقیضین وح یرجع التقسیم الاول فی ذینک الوجهین اما جواب از سوال دوم بیان است بر دو مقدمه
اما مقدمه نخستین آنست که هیچ شک که تصور من حیث انه تصور دیگر است و التصدیق من حیث انه تصدیق دیگر است
فعلی هذا تصدیق حالتی باشد زاید بر تصور موضوع و محمول و تصور نسبت و تصور ایجاب یا سلب زیرا که در عقل جایز
که این هر چهار تصور حاصل بود و تصدیق حاصل نبود و اما مقدمه دوم آنست که هر تصدیق معین را دو تصور معین
لازم باشد که آن تصدیق جز دران تصور ممکن نباشد مثلا نسبت میان عالم و حادث بسبب ایجاب
جز میان عالم و حادث ممکنه نبود زیرا که اگر این نسبت در قضیه دیگر باشد لابد بود که موضوع آن قضیه
یا محمول آن قضیه باشد پس این قضیه غیر آن قضیه باشد و چون این هر دو مقدمه معلوم شد گوئیم تصدیق
مطلوب مجهول باشد از راه تصدیقی و معلوم است از راه تصوری چون این تصدیق مجهول معلوم شود آنرا جدا کنیم
از دیگر مجهولات بواسطه آن تصورات معلوم که لازم او باشد اما تصور یکمفردات وآن مفرد اگر نسبت ادراک آن
عقل است پس تصور حاصل است و اگر نسبت را به عقل نیست پس ذهن از وی غافل است اینست فرق میان هر دو
صورت مر فی القلب بقایا من الاشکال اما هذا دلیل گفتند بر انکه بعضی تصورات مکتسب است و
بدانکه ما بضرورات در دل خود می بینم که ما الملک ما الروح ما العقل ما الجوهر تا کسی اینها را تعریف نکند
آن ماهیات متصور نشود و چون این بدیهه عقل معلوم باشد مقصود حاصل باشد اما این مقدمه ثابت بر
مقدمه وآن آنست که ما تصور چیزی توانیم کردن که ازا یکی ازین حواس خمسه ادراک کرده باشیم یا از نفس خود
برسبیل وجدان دریافته باشیم چنانکه تصور حقیقت لذت و الم و فرح و سرور و امثال این یا از بدیهه عقل خود

طرفیها عدم الآخر وبین عدم احد طرفیها وجود الآخر تحقیقا لما ذکرنا من امتناع اجتماع النقیضین وارتفاعهما
واذا عرفت هذه الترکیبات عرفت ان بها یتبرهن اکثر العلوم المقدمة الخامسه ان المفهوم منه الالف معنا یلزم
من الیاء فهما شیان وتقدیره یرجع الی تلک المقدمه لانه یصح تعقل احدهما مع الذهول عن الآخر
فلو کانا امرا واحدا لکان قد صدق علی الآخر الواحد بانه معلوم غیر معلوم فیجتمع النفی والاثبات وبهذه
المقدمه یتبرهن اکثر مباحث الکلام والفلسفه وبدانکه دو مقدمه است که جمله بحثهای متکلمان ومحققان
فلاسفه در مسایل الهی بران بنا است اما مقدمه نخستین در مقدمه کمال ونقصان است وآن آنست که گویند
فلان چیز صفت نقصان است باید که بر خدای تعالی محال بود وفلان چیز صفت کمال است باید که خدای تعالی
بدان موصوف بود واکثر مذاهب متکلمان برین مقدمه بنا است ومحرک اوایل ارباب ملل ونحل بمذاهب
خود در الهیات فی اکثر الامر این مقدمه است وبدانکه بعضی از جزئیات این مقدمه را مقدمه دیگر کرده اند
وآن مقدمه حسن وقبح چنانکه گویند این فعل حسن است وکردنی وآن فعل قبیح وناکردنی واین مقدمه داخلست
در مقدمه کمال ونقصان زیرا که در تحت مقدمه کمال ونقصان سه نوع داخل باشد اول کمال ونقصان در ذات
دوم کمال ونقصان در صفات سوم کمال ونقصان در افعال ومقدمه حسن وقبح عبارتست از مقدمه کمال
ونقصان در افعال پس معلوم شد که مقدمه حسن وقبح داخلست در تحت مقدمه کمال ونقصان وچون این تفاصیل
معلوم شد گوییم بیشتر مباحث متکلمان در الهیات بنا برین مقدمه است اما مقدمه کمال ونقصان در ذات
منشا دو بحث است بحث اول آنست که تعلق بتوحید وتشبیه دارد موحد میگوید اگر جسم وجوهر باشد
در مکان وجهت باشد مشابه جواهر واجسام باشد وجواهر واجسام ناقص اند پس واجبست تنزیه ذات
کامل او کردن از نقصانی که بسبب مشابهت این جوهر واجسام حاصل باشد ودیگر آن که هر چه جسم بود ومتجزی
بود مرکب باشد ومرکب محتاج مفرد خود باشد وحاجت صفت نقصانست واین بر کمال خداوند تعالی
محال بود اما مجسم میگوید اگر جسم وجهت را اینجا نبود این صفت عدم است وآن غایت نقصان باشد پس مطلوب

هر دو فریق تنزیه خداوند تعالی است از صفت نقصان بحث دوم رویت سنی میگوید مرئی باشد
با وجود مبرا بود از مشابهت عدم که غایت نقصان است معتزلی میگوید باید که مرئی بود لاجل
دیگر مرئیات باشد وآن موجب نقصان است اما مقدمه کمال ونقصان در صفات چهار نوع است
نوع اول آنست که در اثبات اصل صفات وآن چنانست که معلوم است که صفت علم و
قدرت وارادت و حیوة و سمع و بصر و کلام و بقا و قدم همه صفات کمال است
وعدم این صفات نقصان است پس باید که باری تعالی موصوف بود بدین صفات لکونها
صفات الکمال ومنزه باشد از عدم این صفات لان عدمها نقصانات وهی علی الله محال
نوع دوم در دوام این صفات معتزله میگوید هر چه صفت حق باشد لابد از صفات کمال باشد
وعدم کمال نقصان باشد ونقصان بر حق تعالی محال است پس باید که صفات حق تعالی همه
دایم وباقی ونامتغیر بود نوع سوم میگوید دوام صفت کلام نقصان باشد زیرا که حصول او بلا مامور
وخبر بلا مخبر سفه وجنون باشد پس باید که صفت کلام محدث باشد معتزله در عموم تعلقات
این صفات آنست که سنی میگوید که اراده وقدرت حق تعالی متعلق است بجمله کاینات اگر چیزی
در وجود آید بر خلاف ارادت او واین عجز وقصور باشد واین نقصان است وصفت خداوند
تعالی منزه است از نقصان معتزلی میگوید که افعال عباد سفه وعیب ونقصان است وکمال
خداوند تعالی منزه است از نقصان پس نظر واما سنی بر کمالیست که تعلق بصفات حق دارد
وبعضی از شعرای بدین معنی بر سبیل طعن جمع کرده اند وگفته که بیت کرهها زتست نای ادکر
درهم بیتست نای کامکار معتزلی گوید آنست که خداوند تعالی عالم بالعلم قادر بالقدرة است یا عالم
لذاته قادر لذاته سنی میگوید سلب علم وقدرت نقصان است واین بر خداوند تعالی محال است
معتزلی گوید اگر عالم بالعلم قادر بالقدرت باشد پس ذات او را در عالمیت وقادریت بغیری حاجت بود

وجاجب نقص است و آن بر خدای تعالی محال است اما مقدمه کمال و نقصان در افعال مقدمه حسن و قبح است و معلوم است که اکثر مسایل جبر و قدر و تکلیف و آلام و اعراض و توبه و امانت و وعید از جانب معتزله برین مقدمه بنا رفت زیرا که اظهار معجزه بر دست کاذب قبیح است و آن بر خدای تعالی جایز نبود و مذهب سنی بنا است بر مقدمه کمال و نقصان در صفات زیرا که اگر معجزه بر دست کاذب ظاهر نشود پس لازم آید که عاجز بود از آنکه تعریف کند صدق انبیاء مکلف را و عجز نقصان است و آن بر خدای تعالی محال بود و هر کس که برین سخنها که گفتیم مطلع شود بداند که اکثر الهیات فرق عالم در آغاز کار بنا برین مقدمه است اما مقدمه دوم مقدمه وجوب و امکان است و این مقدمه در قوت و تحقیق از مقدمه پیشین کامل تر است و تقریر آن آنست که گفتند ممکن الوجود مفتقر باشد بموثری واجب الوجود و آن موثر واجب الوجود باید که واجب باشد فی ذاته و فی صفاته و این سه مقدمه است یکی آنکه موثری باید واجب الوجود فی ذاته ثم لزم من وجوب وجوده لذاته لا زمان اللازم الاول لهذا کونه فی ذاته منزها عن الترکیب ثم لزم من فردانیته فی ذاته امور احدها ان لا یکون متحیزا لان کل متحیز فهو منقسم والمنقسم لا یکون فردا ولما لم یکن متحیزا استحال ان یکون فی مکان وجهة اللازم الثانی لفردانیته فی ذاته ان لا یکون واجب الوجود اکثر من واحد اذ لو کان اکثر من واحد لاشترکا فی الوجوب وتباینا فی التعین وما به المشارکة غیر ما به الممایزة فیلزم کون واحد منهما مرکبا وقد فرضناه فردا هذا خلف واذا ثبت هذا لزم ان لا یکون موصوفا بشیء من الصفات لان تلک الصفات لان تلک الصفات لا یکون واجبة لذواتها لما بیناه ولا ممکنة لذواتها والا کان الموجب لوجودها هو الذات فیکون الذات قابلة فاعلة معا لکن مفهوم کونها قابلة غیر مفهوم کونها فاعلة فیکون الذات مرکبة وقد فرضناها مفردة هذا خلف اللازم الثالث لکونه واجب الوجود لذاته ان لا یکون حالا فی محل والا کان مفتقرا الی المحل وذلک ینافی وجوبه هذا کله یجب وجوبه فی ذاته المقدمة الثانیة

البحث عن وجوبه فی صفاته الاضافیة والسلبیة فقد قالوا یمتنع تغیرها لان ذاته ان کفت فی تحقق تلک الصفة وجب دوامها بدوام الذات وان لم یکف افتقرت فی ذاته الی تحقق تلک الصفة او عدمها متوقف علی الغیر والموقوف علی المفتقر الی الغیر موقوف علی الغیر وذلک وجوبه فی ذاته المقدمة الثالثة البحث عن وجوب فاعلیته وهو الینبوع لمسئلة العدم والحدوث والعلقة نقول فاعلیته واجب لذاته والا لافتقرت الی فاعلیة اخری ولزم التسلسل وهو محال واذا وجبت فاعلیته وجب کون الفعل معه فهو یستدل بحال الفاعل علی حال الفعل والمتکلم یقول لما وجب فی الفعل ان یکون محدثا لزم ان یکون موثریته علی سبیل الصحة لا علی سبیل الوجوب وهو یستدل بحال کیفیة الفعل علی حال الفاعل وبالجملة فالمتکلم المحقق لا ینازع فی مقدمة الوجوب والامکان اذا اعتبرت فی الذات والصفات وانما ینازع فیها اذا اعتبرت فی مقام الافعال ویدعی ان الفاعل مع تمام الصفات التی لابد منها یمکنه ان یفعل وان لا یفعل فهذا هو الاشارة الی کیفیة بعض المباحث لم یوجد اکثر فی ذلک الکتب فی المنتسخ منه تم الکتاب والله اعلم وقد فرغ من هذا الکتاب المسمی بالبراهین البهائیة فی علم الکلام الذی هو الالهیات وهو من مصنفات الامام الهمام افضل المحققین الامام العلامة الرازی بعون الله العبد الخالق الغنی ... سامحه الله بلطفه الازلی فی التاریخ ...

ختم بالخیر والظفر ...

بعد الف من الهجرة ...

ایام نوشتم تا بماند یادگار